UNIVERSITE DE PARIS IV

Département d'Islamologie

LES PREMIERES POLEMIQUES AUTOUR D'IBN 'ARABĪ : IBN TAYMIYYA (661-728/1263-1328)

Thèse de Doctorat de troisième cycle

présentée par Cyrille CHODKIEWICZ

sous la direction de

M. le Professeur Dominique SOURDEL

PARIS, NOVEMBRE 1984

UNIVERSITE DE PARIS IV

Département d'Islamologie



LES PREMIERES POLEMIQUES AUTOUR D'IBN 'ARABĪ : IBN TAYMIYYA (661-728/1263-1328)

Thèse de Doctorat de troisième cycle

présentée par Cyrille CHODKIEWICZ

sous la direction de

M. le Professeur Dominique SOURDEL



PARIS, NOVEMBRE 1984

- S O M M A I R E -

-:-:-::-:-:-

SYSTEME DE TRANSCRIPTION DES MOTS ARABES

ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	c
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ي	y
ض	ḍ		

Voyelles : a, ā, i, ī, u, ū, ay, aw.

Articles : al et l (même devant les lettres "solaires")

-:-:-:-

LISTE DES ABREVIATIONS UTILISEES

B.M.	:	Ibn Taymiyya, Kitāb bughyat al-murtādd (al-sabʿīniyya) in T.III du Kitāb majmuʿat al-Fatāwā, édition Le Caire 1326-1329
Cor.	:	Coran
E.I.	:	Encyclopédie de l'Islam (E.I.[2] : deuxième édition)
E.T.	:	Etudes traditionnelles
F.R.S.	:	Ibn Taymiyya, al-farq bayna awliyāʾ al-Raḥmān wa awliyāʾ al-Shayṭān in M.F. XI p 156-311
Fuṣ.	:	Ibn ʿArabī, Fuṣūṣ al-ḥikam, édition critique de A.A. Afifi, Beyrouth, 1946
Fut.	:	Ibn ʿArabī, Al-Futūḥāt al-Makkiyya, Le Caire 1329 H (4 vol)
I.W.W.	:	Ibn Taymiyya, Ibṭāl waḥdat al-wujūd, in M.R.M. III p 61-120 et M.F. II p 286-361
K.S.M.	:	Ibn Taymiyya, Kitāb ʾilā l-shaykh Naṣr al-Dīn al-Manbijī, in M.R.M. I, III, p 161-183 et M.F. II p 452-479
M.F.	:	Ibn Taymiyya, Majmūʿ fatāwā shaykh al-Islām Aḥmad b. Taymiyya, Riyad, 1340-1382 (37 vol)
M.R.M.	:	Ibn Taymiyya, Majmūʿat al-rasāʾil wa al-masāʾil, édition Rashīd Riḍā, Le Caire sd (2 vol)
O.Y.	:	Osman Yahia, Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī, Damas, 1964 (2 vol)
R.I.	:	Ibn Taymiyya, Risālat ʾilā man saʾalahu ʿan ḥaqīqati madhhab al-ittiḥādiyyīn, in M.R.M. IV, V p I-102 et M.F. II, p 134-285.

-:-

INTRODUCTION

L'oeuvre du maître andalou Muḥy al-Dīn Ibn ʿArabī né à Murcie en 560/1165 et mort à Damas en 638/1240 est l'objet depuis quelques années d'un nombre croissant d'études, voire de traductions [1]. Ces travaux témoignent de l'intérêt grandissant que suscite particulièrement en Occident celui que l'on a surnommé le Shaykh al-Akbar "le plus grand des shaykhs." Mais Ibn ʿArabī est loin d'être un inconnu dans les pays musulmans où il jouit d'une réputation particulière : vénéré par certains, exécré par d'autres, il est rarement ignoré mais le plus souvent contesté

Ces divergences d'opinions ont donné naissance à une importante littérature polémique principalement en arabe et en persan qui s'est développée depuis le VIIème siècle de l'Hégire jusqu'à nos jours, le caractère très actuel de cette polémique étant attesté par les incidents survenus en Egypte de 1976 à 1979 autour de l'édition critique des <u>Futūḥāt</u> par Osman Yahya : lettres ouvertes au Ministre de la Culture, émissions de radio, et finalement vote de l'Assemblée Nationale égyptienne interdisant la poursuite de l'édition (cette interdiction semble avoir été levée depuis) [2].

Un premier examen, d'une part des textes des VIIème et VIIIème siècles de l'Hégire, d'autre part de textes contemporains, nous a suggéré l'hypothèse selon laquelle les arguments des adversaires et des partisans d'Ibn ʿArabī ont déjà trouvé leur forme quasi-définitive au plus tard à la fin du VIIIème siècle.

Nous pensons donc qu'une étude minutieuse des discussions autour d'Ibn ʿArabī pendant les cent ou cent-cinquante premières années suivant sa mort fournirait la "clé" de tous les comportements ultérieurs à l'égard de son oeuvre et éclaireraient par conséquent un chapitre important de l'histoire des idées religieuses dans le monde musulman.

Les repères majeurs permettant de conduire une telle étude sont déjà dénombrés. En effet, O. Yahya a établi dans sa thèse une première liste des principales opinions concernant Ibn ʿArabī [3]. Il l'a complétée en donnant, dans sa préface en arabe à l'édition critique du Kitāb Naṣṣ al-Nuṣūṣ de Ḥaydar Āmolī une liste de prises de positions pour ou contre les Fuṣūṣ al-Ḥikam [4], liste particulièrement significative si l'on se souvient que c'est autour des Fuṣūṣ, plus qu'aucune autre oeuvre du Shaykh al-Akbar, que s'est centrée la polémique (par leurs dimensions et la complexité de leurs compositions, les Futūḥāt en particulier, décourageraient les adversaires).

Cependant toute cette littérature, si elle a été, au moins approximativement, recensée, n'a pas été étudiée de façon systématique.

Il semble qu'on puisse classer, grosso modo, de la manière suivante les prises de position au sujet d'Ibn ʿArabī [5] :

CONTRE

1/ L'exotérisme militant représenté en particulier par l'école d'Ibn Taymiyya et sa postérité intellectuelle - y compris le wahhabisme contemporain et les courants salafiyya -. Ibn ʿArabī pour les tenants de cette position est un hérétique (Zindīq) pur et simple.

2/ Les partisans d'un Taṣawwuf plus "modéré" pour qui Ibn ʿArabī est coupable de nier la réalité du Khalq et de supprimer l'infranchissable distance qui sépare le Rabb du ʿAbd. Cette position est déjà celle de

Simnānī (contemporain d'Ibn Taymiyya) et elle est attestée de façon continue jusqu'à nos jours.

POUR

I/ "L'ésotérisme radical", celui de Qūnawī (contemporain plus jeune d'Ibn ʿArabī) de Jīlī, de Qaysarī, de Jāmī, etc... qui adoptent sans réserve - et parfois durcissent ou en tout cas systématisent - les thèses d'Ibn ʿArabī.

2/ Les conciliateurs dont Shaʿrānī (ob 973) est le type, pour qui les critiques d'Ibn ʿArabī sont fondées sur une mauvaise compréhension de ses écrits, voire même dues à des interpolations malicieuses.

Entre ces deux extrêmes se situe une position intermédiaire qu'adoptent ceux qui pratiquent à l'égard d'Ibn ʿArabī le Tawaqquf, c'est-à-dire s'abstiennent de prendre parti pour ou contre.

Le présent travail s'intéresse essentiellement à la première position, celle qui est la plus hostile à la doctrine akbarienne. Il apparait très vite, lorsqu'on s'applique à analyser les arguments qui conduisent les adversaires du shaykh al-Akbar à dénoncer son "hétérodoxie" que, de générations en générations, ce sont les mêmes critiques qui reviennent : non seulement les points de doctrine attaqués sont les mêmes, mais les formules employées varient peu et les exemples invoqués, ou les passages d'Ibn ʿArabī auxquels renvoient ces polémiques, semblent pratiquement identiques. Ces convergences ne peuvent manquer d'éveiller le soupçon que toutes ces armes de guerre sortent du même arsenal : autrement dit, qu'un unique système d'argumentation, original en son temps, a servi de modèle à la plupart, sinon à toutes les critiques postérieures. A ce propos, il faut remarquer, et ce n'est pas un hasard, que l'édition des Rasāʾil d'Ibn Taymiyya est due à Rashīd Riḍā, fils spirituel du shaykh ʿAbdūh et champion du mouvement des salafiyya qui

comme les wahhabites a puisé l'essentiel de son inspiration chez notre grand polémiste [6].

Il ne fait pas de doute pour nous que c'est chez Ibn Taymiyya qu'il faut chercher cet archétype. Certes, du vivant même d'Ibn ʿArabī, ses idées avaient déjà soulevé des réactions. Il évoque d'ailleurs à plusieurs reprises les difficultés qu'il a rencontrées de la part de certains ʿulamā al-ẓāhir. Mais ces objections étaient ponctuelles et visaient sa personne au moins autant que ses écrits dont la plupart n'avaient sans doute qu'une diffusion assez restreinte [6bis]. Il ne s'agissait pas, semble-t-il, d'une mise en cause cohérente et systématique de sa doctrine. Cette mise en cause, le premier à l'entreprendre et à en déduire une condamnation globale, un takfīr catégorique, parait bien avoir été Ibn Taymiyya ; en particulier dans sa risālat al-ittiḥādiyya.

L'analyse approfondie de cette risāla et de quelques autres textes de la même veine, nous parait dans ces conditions un préliminaire indispensable à toute étude historique et doctrinale de la polémique anti-akbarienne. Nous nous proposons donc, d'en traduire les passages essentiels et de les regrouper thématiquement afin de repérer aussi exactement que possible la nature précise des critiques portées contre Ibn ʿArabī et leur hiérarchie.

Dans un deuxième temps, nous rechercherons et traduirons les textes d'Ibn ʿArabī auxquels Ibn Taymiyya fait allusion sans jamais donner de citations directes ou de références précises, exception faite de la mention des Fuṣūṣ.

Ces matériaux rassemblés, il conviendra de tenter de répondre à deux séries de questions :

- Les critiques d'Ibn Taymiyya sont-elles de bonne foi ? Fait-il une utilisation honnête des textes d'Ibn ʿArabī, sans pratiquer l'amalgame, sans tronquer les textes ?

- Ibn Taymiyya a-t-il compris Ibn ʿArabī ? Ses attaques - qu'elles soient loyales ou déloyales - sont-elles fondées sur une bonne connaissance de son oeuvre (laquelle, rappelons-le est gigantesque et d'une lecture pour le moins malaisée) ? A-t-il ignoré des textes essentiels touchant précisément aux thèmes doctrinaux sur lesquels portent ses attaques ?

Sur ce deuxième point, nous ne prétendons pas apporter une réponse exhaustive : sans parler des manuscrits considérés comme perdus (dont un volumineux commentaire du Coran [7]) nombre des écrits d'Ibn ʿArabī sont encore inédits, et ceux qui ont été édités ont rarement bénéficié d'une édition critique. Nous nous concentrerons sur deux ouvrages capitaux : les Fuṣūṣ et les Futūḥāt.

En ce qui concerne la forme nous avons choisi de présenter d'abord la thèse de notre polémiste puis immédiatement ensuite celle du Shaykh al-Akbar. De plus les thèmes ont été ordonnés de la façon suivante : la première partie est consacrée à ce qui, dans la doctrine akbarienne, relève de la métaphysique pure, la seconde a trait à ce que nous intitulons la waḥdat al-adiyān c'est-à-dire la doctrine de l'unité transcendante de toutes les formes religieuses ; la troisième partie qui concerne les différents aspects de la Ḥaqīqa Muḥammadiyya nous permettra d'aborder la dernière partie de notre travail consacrée à l'enseignement initiatique, et en particulier à la notion de wilāya.

L'inconvénient d'une telle présentation, mise à part le danger d'une certaine systématisation, inévitable en l'occurence, ou même de simplification, est de dissimuler les rapports qu'ont entre eux des éléments appartenant à des thèmes différents. On risque de privilégier ainsi un seul mode de relation, parmi d'autres, établissant par là même une sorte de hiérarchie, et de donner à la doctrine akbarienne un aspect quelque peu linéaire. Il faudra donc, pour corriger ce point de vue, ne pas oublier que le cheminement doctrinal, dans l'oeuvre d'Ibn ʿArabī, est, non pas rectiligne, mais circulaire, et que le point de départ et le point d'arrêt coïncident.

On pourra également s'étonner de nous voir consacrer plus de place à Ibn ʿArabī qu'à son adversaire. Cela résulte de la nature même des textes étudiés : la polémique brutale et parfois simpliste d'Ibn Taymiyya se ramasse en de brefs textes percutants. La pensée d'Ibn ʿArabī, infiniment subtile, ne peut être saisie que dans le dépouillement de très vastes écrits au tracé souvent fort sinueux. Nous n'avons d'ailleurs pas la prétention dans ce travail de présenter la doctrine du Shaykh al-Akbar dans son intégralité - un tel exposé, indispensable, restant encore à faire - ni à fortiori d'établir ou de mettre en cause son orthodoxie, notion dont on sait qu'elle est, en Islam, particulièrement difficile à définir.

Notre but est plus modestement d'éclaircir par ces quelques éléments la nature d'un débat doctrinal vieux de plusieurs siècles déjà et qui n'est pas près de s'éteindre.

Que tous ceux qui m'ont aidé dans l'élaboration de ce travail trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude et tout particulièrement Monsieur le Professeur Dominique SOURDEL qui a bien voulu diriger cette thèse, Monsieur M. CHOUMET qui m'a fait part de ses précieux conseils et enfin mon père, Michel CHODKIEWICZ, qui en mettant sa bibliothèque à ma disposition a considérablement facilité mon travail.

Mes remerciements ne seraient pas complets si je n'y associais mon épouse dont l'aide et la patience ont aplani bien des difficultés, ainsi que Madame L. LECLERC qui a courageusement accepté de dactylographier un texte souvent difficile.

-:-:-:-

I - IBN TAYMIYYA, POLEMISTE

A La vie d'Ibn Taymiyya

La vie d'Ibn Taymiyya est, nous l'allons voir, extrêmement agitée et se situe dans une période d'histoire qui ne l'est pas moins : en 656/1258 les armées mongoles investissent Baghdad mettant ainsi fin à ce qui subsistait du califat abbasside, puis aidées par certains princes francs, dont Bohémond IV, prince d'Antioche, s'emparent sans difficulté de Damas [1]. Finalement les Mongols sont repoussés en 1260 mais la terreur qu'ils inspirent persistera longtemps encore ; de plus, le souvenir de croisades chrétiennes dont on craint un possible retour - la huitième et dernière croisade est déclenchée en 1263 à l'appel du pape Urbain IV - est présent dans beaucoup d'esprits [2]. A l'Ouest, d'autre part, la victoire remportée à Las Navas de Tolosa en 1212 par les armées chrétiennes sonne le glas des royaumes musulmans d'Espagne, d'autant plus faibles qu'ils sont désunis ; la <u>reconquista</u> en marche ne s'arrêtera plus.

Enfin, si le sultan Baybars qui prend le pouvoir en Egypte est un ardent défenseur du sunnisme, de nombreux ulémas shiites vivent toujours dans la Syrie mamelouke, et la puissance économique des coptes est encore considérable. Bref on peut penser avec M. MOLÉ [3] que cette situation générale peut avoir eu une influence non négligeable sur un musulman convaincu que l'Islam est autant menacé de l'intérieur que de l'extérieur sinon plus.

C'est en 661/1263 que nait Taqī al-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyya, dans la ville-carrefour de Ḥarrān [4] en Haute-Mésopotamie. Très jeune il doit fuir avec sa famille devant les Mongols et s'installe à Damas où il fera la plus grande partie de ses études. Sa formation est classique mais l'influence ḥanbalite y est marquée : ses grands maîtres sont bien entendu Ibn Ḥanbal, al-Khallāl (311/923-4), Muwaffaq al-Dīn b.Qudāma (620/1223) mais aussi son propre père et même son grand-père [5]. Le tasawwuf l'intéresse beaucoup puisqu'il cite souvent Sahl al-Tustarī, Junayd, Abū Ṭālib al-Makkī, Al-Qushayrī, ʿAbd al-Qādir al-Jilānī, Abū Ḥafs al-Suhrawardī, auteurs qu'il apprécie diversement, sans parler d'Ibn Sabʿīn et Ibn ʿArabī. Il a également lu Ashʿarī qu'il critique vigoureusement, Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd et Ghazālī envers qui il marque un certain respect mais dont il conteste l'orthodoxie.

En 693/1293, alors qu'il réclame avec insistance la peine de mort pour un chrétien accusé d'avoir insulté le prophète, le tribunal shafiite de Damas le fait emprisonner. Cette première arrestation augure déjà de son avenir mouvementé. A partir de 695/1296 il commence à donner des cours dans la plus ancienne madrassa ḥanbalite de Damas et s'illustre rapidement par son hostilité envers les mutakallimūn et les asharites. Par ailleurs les shiites un moment affaiblis se mettent à critiquer le système juridique du sunnisme par la voix de Al-Ḥillī ce qui provoque de vives réactions de la part d'Ibn Taymiyya.

Mais ce sont les cercles sufis qui vont constituer sa cible privilégiée ; force est de constater qu'à l'époque d'Ibn Taymiyya ils sont nombreux et prospères : à Ḥarrān même, sa ville

natale, il existe une branche des Rifāʿiyya, la Ḥarīriyya fondée par ʿAli b. al-Ḥasan al-Ḥarīrī (647/1247). La Qādiriyya est également bien vivante en Irak et en Syrie, ainsi que la Shādhiliyya, en Egypte, dont le troisième grand maître Ibn ʿAṭā Allāh al-Iskandarī devra subir l'ire du ḥanbalite, et enfin la Kalandariyya qui est, selon Ibn Taymiyya, assez proche des Malāmiyya [6].

L'attaque se fera progressivement ; Ibn Taymiyya commence par rejeter toutes les pratiques qui lui semblent marquées d'emprunts non islamiques ; il fustige tous les excès, tous les écarts, tout ce qui va au-delà du domaine régi par le Coran et la Sunna tels qu'il les comprend. Son islam rigoriste, intransigeant et litteraliste bannit le culte des saints, les visites auprès de leurs tombeaux, n'accorde aucun mérite à la visite de Jérusalem. Il estime que le recours à l'intercession des morts peut devenir un véritable shirk en accordant à l'homme une prérogative divine, tout en concédant que le Prophète, les ṣiddiqīn et certains autres (?) ont un droit d'intercession [7]. On trouve fréquemment chez lui une confusion entre le taṣawwuf d'une part et certaines pratiques plus ou moins aberrantes de l'Islam populaire d'autre part. Ce n'est d'ailleurs pas fortuit : disons tout de suite que, pour Ibn Taymiyya, le taṣawwuf est responsable de la quasi totalité des malheurs qui surviennent dans le monde musulman ; ne va-t-il pas jusqu'à accuser Ibn ʿArabī d'avoir rendu possibles les invasions mongoles ? [8]

Toutefois, notre ḥanbalite tempère ses attaques quand il affirme avoir des affinités avec les tendances les plus modérées du taṣawwuf et cite souvent, en regard des auteurs qu'il attaque, les noms de ceux qu'il admire, encore qu'il les dépouille de tout ce qui

va à l'encontre de ses conceptions personnelles : ainsi de Rabiʿa dont on rapporte un propos concernant la Kaʿba. Si ce propos est authentique, écrit-il, elle a tort, mais il est sûrement inventé ! [9]

Ibn Taymiyya utilise fréquemment le lexique technique du tasawwuf dont il adopte même certains termes comme mahabba (amour) dhawq (expérience spirituelle) maʿrifa (connaissance) ilhām (inspiration) mukāshafa (dévoilement) fanāʾ (extinction) hāl (état spirituel). Mais leur usage est assez fréquent même chez des auteurs non-soufis, et dans le cas d'Ibn Taymiyya ils sont réintégrés dans une perspective exotérique qui en appauvrit ou en banalise le sens : les notions correspondantes ne sont plus chez lui que les éléments inhérents à toute vie de dévotion. Ce réductionnisme n'est pas toujours cohérent : il affirme quelque part que l'état suprême du croyant c'est de voir la multiplicité dans l'Un, la diversité dans l'Unité ! [IO]

L'école akbarienne ne désavouerait pas ce propos. Sa plume l'a-t-elle trahi ? La rūhāniyya d'Ibn ʿArabī l'a-t-elle enfermé dans un piège malicieux ? Il est vrai que cette citation se trouve dans une lettre fameuse qu'il adresse en 704/I305 au shaykh Nasr b. Sulaymān b. ʿUmar Abū Fath al-Manbijī, connu pour ses opinions akbariennes, qui dirigeait une zawiya au Caire et était de surcroit le directeur spirituel du Sultan Baybars. Est-ce là une concession verbale accompagnée de restrictions mentales ? De toutes façons Ibn Taymiyya somme son correspondant en termes courtois mais très fermes de revenir à une plus saine orthodoxie.

Dès cette époque commence pour lui une longue période de procès, d'emprisonnement et d'exil. Certains, comme Ibn Kathīr [II], font de Manbijī un calculateur intéressé et jaloux, mais venant d'un disciple d'Ibn Taymiyya, une telle affirmation est sujette à caution.[I2] Ce serait en outre oublier que notre fougueux polémiste avait su s'attirer l'inimitié de gens d'origines très diverses : sufis, juristes, philosophes, hommes politiques, sans parler des chrétiens, des coptes ou des juifs. Il est également établi qu'un certain nombre de <u>fuqahā</u>ʾ de l'époque appartiennent également à l'une ou l'autre des différentes confréries qui fleurissent en Orient: le grand Qaḍī shafiite Badr al-Dīn b. Jamāʿa (733/I333) est également depuis I30I <u>shaykh al-shuyūkh</u> [I3] ; Ibn Makhlūf, Karīm al-Dīn al-Amulī, ʿAlāʾal-Dīn al-Qūnawī, Taqī al-Dīn al-Ikhnāʾī, tous ces <u>fuqahā</u>ʾ, et non des moindres, sont également des sufis. Ajoutons à cela que les autorités politiques leur sont globalement favorables, que ce soit sous les Seljoukides, les Ayyubides ou les Mamelouks.

En I308-I309, Ibn Taymiyya se heurte violemment avec Ibn ʿAṭāʾAllāh al-Iskandarī et Karīm al-Dīn al-Āmulī et se retrouve assigné à résidence ; dès lors sa situation, malgré quelques améliorations provisoires dues aux aléas de la vie politique en Egypte et en Syrie, ira s'aggravant. En 726/I326 nouvel affrontement avec le grand Qaḍī shafiite de Damas qui n'est autre que ʿAlāʾal-Dīn al-Qūnawī [I4], disciple d'Ibn ʿArabī. Puis, alors qu'il est emprisonné dans la citadelle de Damas, il s'attaque au mâlikite Taqī al-Dīn al-Ikhnāʾī, disciple de Naṣr al-Dīn al-Manbijī, dans un écrit demeuré célèbre : <u>"le Radd ʿalā l-Ikhnāʾī"</u>. Il y dénonce son adversaire avec une particulière violence et, celui-ci ayant porté l'affaire

devant le Sultan, on confisque à Ibn Taymiyya son matériel de guerre. Sans plumes, ni encre, ni papiers, il en est réduit à écrire avec du charbon de bois.

Il meurt finalement le 20 dhū l-Qaʿda 728/26 septembre 1328. Par une dernière ironie du sort son enterrement se déroule au milieu d'une nombreuse assistance, dans l'ancien cimetière des sufis à Damas [15], où ses deux frères étaient également enterrés ; pire peut-être, en ce qui le concerne, sa tombe devint l'objet d'une vénération populaire qui ne laisse pas d'étonner quand on connait la virulence avec laquelle il dénonçait ce genre de coutume. On rapporte également que son ancêtre Fakhr al-Dīn, qui était imām à la mosquée de Ḥarrān, fut considéré par certains de ses biographes comme l'un des Abdāl [16]. Enfin pour clore ce chapitre, signalons qu'Ibn Taymiyya raconte lui-même un évènement survenu au Caire lorsque sollicité par certaines personnes, elles le virent arriver transporté en l'air, pour venir à leur aide [17]...

B Les textes significatifs

La chronologie des évènements marquants dans la vie d'Ibn Taymiyya permet de penser que les écrits qui traitent de la wahdat al-wujūd ont dû être rédigés entre 704/1305 date de rédaction de la lettre au shaykh Naṣr al-Manbijī et probablement 1326, avec peut-être un point culminant vers 1309-1310 [18].

Il est possible de trouver des allusions à Ibn ʿArabī et à son école dans des Fatwā-s antérieures à 704 mais il ne semble pas qu'il y ait avant cette date de critique systématique. En fait les écrits les plus significatifs dans ce domaine sont peu nombreux : trois sont essentiels, mais il en existe d'autres qui apportent des précisions intéressantes. Nous les citerons chaque fois que cela se révèlera utile.

Nous avons déjà mentionné la lettre au shaykh Naṣr al-Manbijī, éditée par Rashīd Riḍā dans le tome I, III des Majmuʿat al-Rasāʾil wa al-masāʾil [19] ; on y trouve également les deux autres textes dont nous parlions, la "risāla ʾilā man saʾalahu ʿan ḥaqīqat madhhab al-ittiḥādiyyīn" [20] et l'"Ibṭāl waḥdat al-wujūd" [21].

Une récente édition - à peine critique - des oeuvres d'Ibn Taymiyya intitulée "majmūʿ fatāwā shaykh al-Islām Aḥmab b. Taymiyya" achevée à Riyādh en 1382 rend plus accessibles des documents qui jusqu'à présent l'étaient peu. Cette édition dispose en outre de deux volumes d'index, malheureusement d'un emploi fort délicat et qui sont souvent fautifs ou lacunaires. On y retrouve

aussi les textes cités plus haut ainsi qu'une ré-édition du Farq bayna awliyāʾ al-Raḥmān wa awliyāʾ al-shayṭān [22] qui traite plus particulièrement de la sainteté (wilāya).

Ajoutons à notre liste le Kitāb bughyat al-murtād, sous-titré al-sabʿīniyya, édité au Caire en I326-I329,[23] et l'on peut dire que nous avons en mains l'ensemble des textes qui intéressent notre sujet. Il y a dans l'oeuvre d'Ibn Taymiyya de multiples allusions à Ibn ʿArabī, sa doctrine, son école mais seuls ces cinq traités lui sont exclusivement, ou presque, consacrés. D'ailleurs le nombre de pages qui concernent la doctrine akbarienne ne doit pas faire illusion car les accusations, les citations et les arguments sont le plus souvent identiques d'une oeuvre à l'autre. De plus il apparaît clairement que les accusations sont centrées sur les Fuṣūṣ dont le texte est fréquemment et abondemment mis en cause.

Outre les Fuṣūṣ - et les Futūḥāt - d'autres oeuvres du shaykh al-Akbar semblent connues du ḥanbalite ; nous avons pu relever les titres suivants :

- Al-durra al-fākhira [24]
- Amr al-muḥkam al-marbūt fī mā yalzam ahl-tarīq Allāh min al-shurūt [25]
- Kunh mā lā budda li l-murīd minhu [26]
- Mawāqiʿ al-nujūm [27]
- ʿAnqāʾ mughrib [28]

En ce qui concerne les Fuṣūṣ on remarque que sur les vingt-sept chapitres que compte l'ouvrage, quatre sont très souvent ou très longuement cités : les Faṣṣ Shīth (2) Nūḥ (3) Idrīs (4) et Mūsā (25) ;

d'autres moins souvent : les Faṣṣ Adām (I) Ibrāhīm (5) Ismā'īl (7) Yūsuf (9) Hūd (IO) 'Uzayr (I4) Ilyās (22) et Hārūn (24).

L'étude des quatre premiers chapitres cités permet de comprendre les raisons pour lesquelles ils ont retenu l'attention d'Ibn Taymiyya puisqu'ils contiennent quelques uns des éléments majeurs de la doctrine akbarienne et en constituent d'une certaine manière l'ossature.

Reprenons maintenant ces textes plus en détail.

I - La lettre au shaykh Naṣr al-Manbijī

Il s'agit d'une lettre ou plus exactement d'un petit traité qui a l'avantage de synthétiser en quelques pages l'ensemble de la critique anti-akbarienne. Elle est adressée à un personnage dont Ibn Taymiyya a de bonnes raisons de penser qu'il n'est pas le premier venu. Si l'argumentation reste intransigeante, il l'entoure néanmoins de quelques formules prudentes, ce qui n'est pas le cas dans les autres traités. Le style est ferme, poli et somme toute mesuré ; il reconnait - mais est-ce une concession ou un artifice rhétorique - la valeur de l'oeuvre d'Ibn 'Arabī et le profit qu'en peuvent tirer certaines expériences spirituelles [29]. Il affirme même avoir été un admirateur d'Ibn 'Arabī [30] ; mais l'ensemble de son oeuvre est là pour démontrer qu'il a vite rejeté le shaykh al-Akbar, probablement à la suite de la lecture des Fuṣūṣ.

Tout au long de la vingtaine de pages que compte cette épître l'auteur essaye de démontrer à son interlocuteur l'hérésie d'Ibn 'Arabī, hérésie aggravée par quelques uns de ses disciples

comme Qūnawī [31] – qu'Ibn Taymiyya considère comme le plus éloigné de l'Islam car sa doctrine dépouille Dieu de Ses Noms et Attributs – ou comme Tilimsānī [32] – l'immoral, "le plus pernicieux des gens et le plus excessif dans son impiété", qui déclare autorisé ce qui ne l'est pas et ne fait aucune distinction entre une soeur, une mère ou n'importe quelle femme, toutes étant pour lui également licites [33]. Cela sans parler d'Ibn Sabʿīn [34] qui voulait s'installer en Inde où l'on adore tout, les arbres comme les animaux. Néanmoins, c'est toujours Ibn ʿArabī qui est visé, puisque c'est lui qui a rendu possible de telles déviations, qui a préparé la voie aux Qūnawī, Tilimsānī et autres Ibn Sabʿīn.

2 – La Risāla... al-ittiḥādiyyīn est, par son ampleur et par sa forme, bien différente. La critique y est détaillée, l'argumentation abondante et l'analyse minutieuse. On peut y voir comme une sorte de commentaire du texte précédent, dans lequel Ibn Taymiyya laisse libre cours à son art de polémiste – on doit bien lui reconnaître celui-là – avec une rigueur qui d'ordinaire fait défaut à ce genre littéraire.

Il expose d'abord les grands thèmes de la doctrine du shaykh al-Akbar [35], fait de même pour Qūnawī en insistant sur ce qui le différencie de son maître [36] puis conclut avec Tilimsānī qu'il exécute rapidement [37].

Dans la deuxième partie il établit une sorte d'échelle de l'hérésie :

– le "Ḥulūl [38] restreint", celui des Nestoriens pour qui le Lāhūt (la nature divine) est descendu dans le Nāsūt (la nature humaine) et s'est incarné "comme l'eau qu'on verse dans un vase" ;

celui des Rafīdites pour qui la divinité est incarnée en ʿAlī ainsi que dans les imāms successifs ; celui des Nussāk [39] qui croient en l'incarnation de Dieu dans les saints et en la sainteté de Ḥallāj ou du calife al-Ḥākim.

-"l'ittiḥād [40] restreint", celui des Jacobites, des Ethiopiens et des coptes d'Egypte qui affirment que le Lāhūt et le Nāsūt sont amalgamés l'un à l'autre "comme le lait se mélange à l'eau".

-le "ḥulūl général" des Jahmiyya prétendant qu'Allāh est "présent en Personne" en tout lieu, conformément aux versets "Et Allāh est dans les cieux et sur la terre" (Cor. VI, 3) et "Il est avec vous où que vous soyez" (Cor. LVII, 4) [41].

-l' "ittiḥād général", celui d'Ibn ʿArabī et de ceux qui disent que Dieu est l'essence et l'être de toutes choses [42].

Le reste de la risāla est consacré à une réfutation systématique de différents extraits des Fuṣūṣ, en particulier le faṣṣ Shīth ; il contient également une discussion autour du ḥadīth : "Allāh était et rien avec Lui et Il est maintenant tel qu'Il était" [43] dont il réfute catégoriquement l'authenticité. Les dernières pages reviennent sur le cas de Firʿawn dont Ibn ʿArabī nie le châtiment futur. Cet argument se trouve avoir une importance historique considérable puisqu'il est l'un des griefs les plus constants adressés à Ibn ʿArabī au long des siècles.

Cette épitre, l'auteur nous l'affirme dans le préambule, a été écrite pour réfuter les ittiḥādiyyīn, mais plus encore pour

corriger l'erreur de ceux qui par ignorance suivent cette voie, ce qui explique le côté répétitif et quelque peu scolaire de certaines pages. La variété des accusations, la qualité de l'argumentation en font toutefois une somme et un abécédaire, en quelque sorte un "ouvrage à l'usage de tous les anti-akbariens". Il est d'ailleurs plus que probable qu'il a servi de modèle, et souvent de seule référence à bien des générations de polémistes, jusque et y compris chez certains orientalistes [44].

3 - l'Ibṭāl waḥdat al-wujūd est une fatwā répondant à une longue question comprenant plusieurs citations, dont bon nombre de vers, tirés des oeuvres d'Ibn ʿArabī, Ibn Sabʿīn, Tilimsānī, Qūnawī, Ḥallāj, Ibn al-Fāriḍ, Najm al-Dīn b. Isrāʾīl [45], ou concernant Awḥad al-Dīn Balyānī [46], Awḥad al-Dīn al-Kirmānī [47], Shustarī [48]... pour ne citer qu'eux. Si Ibn Taymiyya établit une distinction entre ces personnages - Balyānī, Ibn al-Fāriḍ, Shustarī et Ibn Sabʿīn sont qualifiés de ḥulūliyyīn [49] - les autres étant plutôt des ittiḥādiyyīn ou encore des wujūdiyyīn, les qualificatifs qu'il leur attribue sont communs : kāfir (infidèle) en guerre contre Allāh (muḥarrib lillāh) hypocrite (munāfiq) ennemi d'Allāh (ʿaduwwu lillāh), ils sont tous dans l'erreur (ḍalāl) et leurs doctrines sont entachées de fausseté (ibṭāl) de novation (bidʿa) et de corruption (fasad). Le dénominateur commun de tous ces impies, c'est le titre qui nous l'indique, est d'être, à des degrés divers, tous partisans de la waḥdat al-wujūd ; la tâche d'Ibn Taymiyya va donc être de montrer l'hérésie que contient cette doctrine en prouvant la contradiction qui en mine les fondements.

Face à l'assertion d'Ibn Sabʿīn : "Allāh seulement, la multiplicité n'est qu'imagination (wahm)". Il commente en écrivant : "Selon lui il n'y a donc pas d'existant excepté Allāh (lā mawjūd illā Allāh) [50]. Ce qui l'amenait lui et ses compagnons à substituer dans leur invocation (dhikr) la formule : Il n'y a rien excepté Allāh (laysa illā Allāh) à la formule des musulmans : Il n'y a de dieu qu'Allāh ! Le shaykh Quṭb al-Dīn al-Qastallānī les surnommait d'ailleurs les laysiyya et ajoutait : Prenez garde à ces laysiyya ! Ibn Sabʿīn affirme que la multiplicité n'est qu'imagination, ce qui est contradictoire car qui dit imagination dit quelqu'un qui s'imagine. S'il y a identité entre l'un et l'autre, Allāh lui-même est alors imagination et si ce n'est pas le cas, on admet alors une pluralité d'êtres (...) ce qui est en contradiction avec l'énoncé de base. En outre en établissant cela, on implique ipso facto la multiplicité, auquel cas cette multiplicité n'est plus illusion mais réalité" [51].

Si Ibn Taymiyya s'attaque à la waḥdat al-wujūd c'est parce qu'elle a pour conséquences, selon lui, de nier l'existence de Dieu ou d'introduire le shirk, ou d'abolir la distinction entre le rabb (seigneur) et le ʿabd (serviteur), entre le Ḥaqq (Allāh) et le Khalq (la créature) ou bien tout cela en même temps. Comment Allāh et ses créatures peuvent-ils être un et multiples à la fois ? Telle est finalement la question que se pose Ibn Taymiyya tout au long de ces pages, et qu'il pose à ses lecteurs.

Voilà, présentés rapidement, les trois textes qui nous ont semblé les plus significatifs dans l'oeuvre du ḥanbalite pour une étude approfondie de la polémique anti-akbarienne. Ce qui ne signifie nullement que nous ayons écarté d'autres textes susceptibles de fournir des renseignements intéressant tel ou tel point particulier.

Avant de présenter les grands thèmes de cette polémique anti-akbarienne, rappelons brièvement qu'Ibn ʿArabī a déjà connu de son vivant quelques problèmes avec l'orthodoxie officielle. Il eut avec elle, ainsi qu'avec les autorités politiques des rapports parfois orageux ; le tempérament plutôt fougueux d'Ibn ʿArabī le portait souvent à relever le défi de ses contradicteurs, la lecture du Rūḥ al-Quds est là pour en témoigner. C'est ainsi qu'il rapporte une anecdote concernant le sultan almohade Abū Yaʿqūb, qu'il accusait d'user de biens illicites, et avec qui il engagea des discussions animées [52]. En 1203 au Caire, à la suite d'une vision au sujet de laquelle il fait des allusions trop directes, il est en butte à l'hostilité ouverte des Fuqahā'. Accusé, menacé, Ibn ʿArabī quitte la ville sain et sauf grace à l'intervention du shaykh Abū Ḥasan de Bougie auprès du sultan al-Malik al-ʿĀdil par ailleurs bienveillant à l'égard du taṣawwuf et qui est le propre frère de Ṣalaḥ al-Dīn al-Ayyūbī.

On peut relever enfin les accusations portées contre lui à propos du Tarjumān al-Ashwāq, composé à la Mecque en 611/1214. Soupçonné par certains de dissimuler derrière le langage symbolique de ses poèmes un amour sensuel, il provoque

une confrontation sous l'arbitrage du Qaḍī Ibn al-Adīm dont il sort vainqueur. Puis à l'instigation de deux de ses disciples Ismāʿīl b. Sawdakīn et Badr al-Ḥabashī il ajoute un commentaire, les dhakāʾir al-aʿlāq, rédigé à Alep l'année suivante [54].

II - LES GRANDS THEMES DE LA POLEMIQUE

Si la critique anti-akbarienne de notre ḥanbalite est globale et vise à détourner d'éventuels lecteurs d'une oeuvre pernicieuse par une argumentation souvent très efficace, il lui manque un caractère essentiel de toute démonstration rigoureuse : le souci d'organiser et de hiérarchiser les quaestiones disputatae en respectant la cohérence de la doctrine ainsi soumise à la critique.

On ne trouve pas chez Ibn Taymiyya une étude portant sur un thème unique ; les accusations sont le plus souvent mêlées les unes aux autres et il est parfois ardu, voire impossible d'isoler une citation dans le but de faire apparaître un élément plutôt qu'un autre. D'autre part, Ibn ʿArabī chez qui nous cherchions les textes de références ne donne pas à ses oeuvres une structure rationnellement bien ordonnée, et la cohérence interne de ses Futūḥāt, en particulier, ne se déchiffre pas aisément. L'examen des textes polémiques d'Ibn Taymiyya permet cependant de repérer quelques thèmes majeurs qui correspondent bien à des éléments fondamentaux de la doctrine akbarienne. La première partie de notre travail concerne donc la waḥdat al-wujūd et les différentes notions qui chez Ibn ʿArabī lui sont concomitantes et se réfère selon nous à ce qui, dans l'esprit d'Ibn Taymiyya, appartient au domaine de la Foi.

A La Foi : le problème de la waḥdat al-wujūd

I - La notion de a'yān thābita : selon Ibn Taymiyya.

Ibn Taymiyya reconnait là un des fondements essentiels de la doctrine akbarienne :

"La première des deux bases de la doctrine d'Ibn 'Arabī c'est l'affirmation selon laquelle le non-existant, dans son état même de non-existence, est une "chose" possédant le caractère d'immutabilité (thubūt)(al-ma'dum shay'un thābit fī al-'adam) position qui s'accorde avec ce que soutiennent certains mu'tazilites ou rāfidites." 55

Le premier à avoir affirmé que le néant est une chose positive même dans un état de non-existence, explique notre auteur, fut en effet Abū 'Uthmān al-Shaḥḥān, maître de Abu 'Alī al-Jubbāī.56 Il poursuit en dénonçant les dangereuses implications d'une semblable théorie :

"Ceux qui professent que l'essence du non-être est immuable dans le néant ou que la matière dont elle est faite est éternelle, affirment donc que l'essence de toute chose est fixée dans la pré-éternité et que la nature de l'univers tout entier est éternelle indépendamment de sa forme (...) Dire que le non-être est immuable dans le Néant, que ce soit en affirmant que les essences immuables sont créées par Allāh ou en disant qu'elles sont Allāh, revient à dire que ni la quiddité (māhiyya)ni l'essence d'une chose n'est créée et que toute existence est surajoutée à la quiddité de la chose. Cela ressemble à la doctrine de ceux qui professent l'éternité du monde (qidam al-'ālam). 58 Prétendre que le non-être du monde est éternel, c'est prétendre que n'importe quelle essence est

immuable à tout jamais et que la matière même de l'univers est éternelle, quelle que soit sa forme (...) [59].

Ibn Taymiyya refuse d'accorder une quelconque réalité aux a'yān thābita qui ne sont qu'une pure création de l'esprit. Toute existence comporte attribut, accident et des propriétés qui lui sont particulières. Il assimile les essences immuables aux universaux au sujet desquels sa position est clairement nominaliste.

Il précise par ailleurs qu'il existe parmi les partisans de la waḥdat al-wujūd quelques différences :

"Certains parmi ces gens distinguent le wujūd du thubūt, comme Ibn 'Arabī quand il prétend que les essences sont immuables dans le Néant, qu'elles existent par elles-mêmes en dehors d'Allāh, que l'Etre d'Allāh est leur propre être, que le Créateur (al-Khāliq) a besoin d'elle pour les manifester à l'existence, et qu'elles ont besoin de Lui pour parvenir à l'existence qui n'est autre que son Etre (...). D'autres distinguent entre indétermination absolue (iṭlāq) et détermination (ta'yīn)comme Qunāwī et d'autres. Ils prétendent que le Nécessaire (al-Wājib)est l'existence universelle sans conditions aucunes (...). Mais, si l'on dit que ce qui est inconditionné est une partie de ce qui est conditionné (au niveau des essences) il faudra nécessairement que l'Etre du Créateur soit une partie de l'Etre des créatures ; or la partie ne peut ni produire ni créer le tout, ce qui revient à dire que le Créateur n'existe pas." [60] Il ajoute également en parlant toujours d'Ibn 'Arabī et ses partisans : "Ils commettent une erreur dans la mesure où ils ne font aucune distinction entre la science qu'Allāh a des choses,

fixées chez Lui dans la mère du Livre (Umm al-Kitāb) sur la Table bien gardée (al-Lawḥ al-maḥfūẓ) avant qu'elles soient existenciées, et le moment où elles sont fixées par rejet hors de la Ténèbre Divine." [61]

Une telle théorie ne peut avoir qu'un résultat négatif, et pour Ibn Taymiyya c'est la négation de la Création et par là même du Créateur. [62] Mais il y a pire encore, car l'auteur des Fuṣūṣ en vient logiquement à affirmer l'identité de ces essences avec Allāh, l'identité du Khalq avec le Ḥaqq, du ʿAbd avec le Rabb : "Quant à l'autre principe, c'est l'affirmation que l'existence des essences est la même chose que l'Etre d'Allāh ou son Essence. On se met par cela en dehors de tout ce qui est fermement établi au sujet du Créateur, chez les musulmans mais aussi les juifs, les chrétiens, les zoroastriens et même les polythéistes. Ceci en vérité est semblable à la parole de Pharaon, ou à la doctrine carmate qui nie l'existence du Créateur ainsi que nous le démontrerons si Dieu veut !

" Celui qui a compris cela, a compris tout ce qu'a écrit Ibn ʿArabī en prose ou en vers quand il proclame qu'Allāh "se nourrit par la créature", puisque l'existence des essences dépend des aʿyān thābita. C'est pourquoi il parle d'union par rapport à l'Etre et de séparation par rapport à la quiddité et à l'essence prétendant que c'est là le secret du destin (qadar). Selon lui les quiddités ne reçoivent que ce qui est déterminé pour elles dans le non-être, ce sont donc elles qui font le bien ou le mal, qui louent ou qui blâment. Allāh ne leur a rien donné qui ne leur ait déjà été accordé dans le Non-Etre.

" Son propos s'articule autour de deux points distincts : d'une part il nie l'existence d'Allāh (al-Ḥaqq) et d'autre part il nie la création. Il est par conséquent négateur à l'égard du Seigneur en tant qu'Il est Créateur, puisqu'il ne reconnait ni Seigneur (Rabb) ni Créature (Khalq) et négateur à l'égard du Seigneur en tant qu'Il est souverain des mondes (rabb al-ʿalāmīn) puisqu'il n'y a ni seigneur, ni mondes gouvernés (ʿalāmūn marbūbūn). Il n'y a rien d'autre que les essences immuables par lesquelles l'Etre est. Ni les essences, ni l'Etre ne sont gouvernés, de même que ni les essences, ni l'Etre ne sont créés. Ibn ʿArabī distingue entre les lieux d'apparition (maẓāhir) et l'Apparent (al-Ẓāhir), entre les lieux de manifestation (majālin sing. majlā) et le Manifesté (al-Mutajjali). Pour lui les maẓāhir sont les essences immuables, et l'Apparent c'est l'être de la créature (wujūd al-Khalq)."[63]

Ce long passage nous fait déjà glisser vers une autre notion ; mais citons encore ces quelques lignes :

"L'auteur des Fuṣūṣ et ses disciples disent que l'essence des êtres est identique à celle d'Allāh, les créatures se distinguant entre elles par leur essence immuable qui dans le non-être est unie à l'Etre d'Allāh." [64]

"Les essences sont immuables, et c'est par les tajalliyāt (les théophanies) qu'Allāh se manifeste en elles. Le serviteur ne peut voir l'Etre dépourvu d'essence, il ne voit en fait que l'Essence dans laquelle se manifeste l'Etre." [65]

Ibn Taymiyya nous explique que pour Ibn ʿArabī, et en bonne logique, le problème du bien et du mal ne se pose plus

puisque les êtres sont ce que sont leur essence , et se conforment à ce qu'elles possèdent comme prédispositions (īsti ʿdādāt). Allāh lui-même ne peut "leur accorder quelque chose de différent de ce qui concerne proprement leur essence". Dans le meilleur des cas, cela revient à limiter la toute-puissance divine, et au pire à nier l'existence de Dieu ce qui suppose que le monde n'a pas de créateur.[66]

- La notion de aʿyān thābita chez Ibn ʿArabī

Si l'on analyse l'ensemble des critiques formulées par Ibn Taymiyya on arrive à la conclusion que dans la doctrine akbarienne il y a distinction entre, d'une part des essences (ayʿān) immuables subsistant dans un état de non-existence, et d'autre part l'existence (wujūd) qui est surajoutée à ces essences. C'est là un point essentiel qui correspond effectivement mais partiellement à ce qu'enseigne le shaykh al-Akbar. Pour Ibn Taymiyya cette permanence des essences est synonyme d'éternité ce qui signifierait par conséquent que les essences échappent à la toute-puissance divine et que le Monde, dont elles sont les composantes est lui-même éternel, affirmation tout à fait blasphématoire. Il s'attaque ensuite, mais d'une manière moins précise à la notion d'isti ʿdādāt (prédisposition) selon laquelle les êtres existenciés sont conformes à ce qu'impliquent ces prédispositions inscrites dans leurs essences mêmes, le rôle de la Puissance divine étant donc seulement de faire passer ces prédispositions de l'état de non-manifestation à l'état de manifestation.

En ce qui concerne la distinction du wujūd d'avec le thubūt, elle est effectivement affirmée, très souvent chez Ibn ʿArabī : "Sache qu'Allāh est caractérisé par l'existence et que rien d'autre parmi les possibles (ou essences immuables) ne l'est. Je dirais même plus : Allāh (al-Ḥaqq) est l'existence même (huwa ʿayn al-wujūd) et c'est bien ce que signifie cette parole de l'Envoyé d'Allāh : Allāh était et rien avec Lui [67] (...) Les possibles ont des essences immuables, dépourvues d'être propre, qui accompagnent l'Etre nécessaire (wājib al-wujūd) dans l'éternité (fī l- azal)." [68]

On peut faire ici un certain nombre de remarques : tout d'abord l'existence est exclusivement attribuée à Allāh. Il est utile de préciser à ce propos que le terme d'existence n'a pas le même sens lorsqu'il s'applique à Allāh ou lorsqu'il s'applique à nous : "(...) Lorsqu'on applique à Allāh le terme d'existence, il s'agit d'une façon de parler. En effet, l'idée d'existence ne peut se rapporter à Celui dont l'Existence est identique à l'Essence (wujūduhu ʿayn dhātihi) comme elle se rapporte à nous, en vertu du fait qu' "Il n'y a rien qui Lui soit semblable" (Cor. XLII : II)" [69]
On peut également noter l'expression "Etre nécessaire", c'est-à-dire nécessaire par soi, désignation d'al-Ḥaqq par rapport aux possibles qui ne sont pas nécessaires par eux-mêmes et dont la nature n'implique ni existence ni non-existence. Ibn ʿArabī exprime par ailleurs l'idée que l'existence est lumière tandis que la non-existence est ténèbre : "Les essences des possibles (aʿyān al-mumkināt ne sont pas lumineuses, car elles sont non-existantes (maʿdūmāt). Et si elles sont effectivement dotées de la permanence elles ne le sont

pas par l'existence, qui est lumière (nūr)". [70] Enfin pour bien marquer le fait que l'existence n'appartient pas aux possibles, il écrit qu'elle est sur eux comme un vêtement [71], ou encore que "les essences immuables dans le Non-Etre, n'ont pas même senti l'odeur de l'existence." [72]

Mais qu'est donc le thubūt ? Et que signifie le terme d' "essence immuable" ? Il est évidemment difficile d'exprimer en termes clairs des vérités métaphysiques qui sont hors du temps comme de l'Espace. Le mode temporel est donc tout à fait impropre à l'expression de ces vérités.

Si, retenant la hiérarchie des degrés ontologiques propre à Ibn ʿArabī, l'on considère Allāh au plan de la Aḥadiyya c'est-à-dire de la pure unité, ou plus rigoureusement de la non-dualité, il n'y a pas d'essence autre que l'Essence Suprême (al-Dhāt). Ceci constitue en quelque sorte le degré zéro ; si maintenant on considère cette essence au niveau de la Wāḥidiyya - c'est-à-dire de l'Unité en tant qu'elle contient en puissance la multiplicité - on l'appelle Ulūha ou "fonction de divinité" puisque on considère alors Allāh en tant que ilāh (dieu). Toute fonction de divinité impliquant quelque chose sur quoi elle puisse s'appliquer, tout ilāh exige un maʾlūh. La Ulūha contient donc en elle-même des déterminations internes, les Noms (asmāʾ) ou archetypes (aʿyān) qui aspirent à être. De même qu'on peut établir un rapport entre le stade de la Aḥadiyya et le ḥadīth : "Allāh était et rien avec Lui" qui implique la pure unité, on peut aussi rapprocher la Wāḥidiyya du ḥadīth qudsī bien connu : "J'étais un Trésor caché

(Kuntu Kanzan maḥfiyyan) et J'aimai à être connu. Alors Je créai les créatures afin d'être connu", le Trésor dont il est question ici évoquant par sa racine (KNZ) l'idée d'accumulation et donc de multiplicité. Cette compression amène l'Expir divin, ou Expir du Miséricordieux (nafas al-Raḥmān) à faire apparaître les Noms dans la Science divine. Ce processus - qui n'implique ici nulle temporalité ni même un quelconque changement si ce n'est de notre propre point de vue - est également appelé par Ibn ʿArabī le Flux Sanctissime (al-fayḍ al-aqdas) et donne donc aux Noms le thubūt, la permanence. Cette permanence désigne en fait le mode de présence des possibles (ou des Noms) dans la Science divine : "Les possibles ont des essences immuables, dépourvues d'être propre, qui accompagnent l'Etre Nécessaire (wājib al-wujūd) dans l'éternité (al-azal)."[7]
Mais ces Noms aspirent alors à être créés en mode externe. Aussi par un second processus, le "Flux très saint" (al-fayḍ al-muqaddas) les Noms - ou les possibles - sont revêtus de l'existence. Ils passent donc de l'état de thubūt à celui de wujūd, d'un plan intelligible au plan sensible sans pour autant quitter le premier plan.[74]
Les essences qui ne connaissaient qu'Allāh, se connaissent alors entre elles. Mais il n'y a pour Allāh aucun changement puisque en toute rigueur métaphysique Allāh était, est et sera toujours le même.

Ces possibles (mumkināt) qui sont passés au plan sensible sont appelés par Ibn ʿArabī les existenciés (al-mawjūdāt). Toutefois, précise-t-il, il n'y a aucune différence entre les uns et les autres : "Ce que tu étais dans ton état d'immutabilité, tu le manifestes dans ton existence, pour autant qu'on puisse affirmer ton

existence." "Il n'y a pas de forme existenciée qui ne soit identique à son prototype immuable ; l'être est sur elle comme un vêtement." 77 Ailleurs enfin il écrit : "Les preuves sont là pour démontrer que nous fûmes existenciés à partir du néant (ʿan ʿadam) et qu'Allāh nous connaissait et voulut notre existence. Il nous existencia selon l'image qu'Il a de nous dans Sa Science. Mais nous sommes non-existants dans notre propre essence." 78

Ce processus de détermination (taʿayyun) des essences, on le trouve également expliqué d'une façon différente : "Les Trésors (al-Khazāʾin) sont les choses (al-ashyāʾ). Il est connu qu'Allāh créa les choses et les fit sortir du néant à l'être (min al-ʿadam ilā l-wujūd). Cette assignation suppose qu'Il les fit sortir des Trésors qui étaient en Lui : Il les fit donc passer d'une existence que nous ne percevons pas à une existence que nous percevons. Les choses n'appartiennent pas au non-être absolu, mais extérieurement, leur non-être dérive d'un néant relatif (ʿadam iḍāfī). Au plan du non-être, les choses étaient contemplables par Allāh, puis Il les différencia (en leur attribuant) des essences distinctes les unes des autres. Ainsi il n'y a pas en Lui, un ensemble (ijmāl) d'essences (mais des essences séparées). Les trésors, j'entends ici le trésor de chaque chose, qui sont leur receptacle caché en elles ne sont que les possibilités (imkānāt) des choses, rien d'autre. Car les choses n'ont pas d'existence par elles-mêmes, elles ne possèdent que la permanence." 79

Néanmoins, il ne faudrait pas croire que pour Ibn ʿArabī il y a un changement dans l'ordre des choses, et c'est en cela que l'essence est immuable "L'essence d'Allāh est unique, et celle du serviteur l'est également. L'essence du serviteur est immuable, elle n'a jamais quitté son origine, n'est jamais sorti de son principe (...)".[80] C'est pourquoi il peut affirmer "l'essence est unique pour toutes et en toutes (les formes que revêtent les êtres existenciés)."[81] Nous aurons d'ailleurs à revenir sur les implications métaphysiques d'une telle formule.

Quand nous disons que les a'yān thābita sont identiques aux Noms divins, nous sommes alors amenés à dire qu'il y a entre les essences une hiérarchie comme il y en a une entre les Noms. D'un certain point de vue, une telle affirmation est exacte, mais il est tout aussi légitime d'affirmer le contraire. Cette apparente contradiction est commentée dans les Fuṣūṣ de la manière suivante :[82]

"L'Elevé" (al-ʿalī) est l'un des "beaux Noms" d'Allāh. Mais par rapport à qui si ce n'est Lui, l'Elevé de par Son Essence suprême (li-dhātihi) ? Et par rapport à quoi, si ce n'est Lui, l'Elevé en Lui-même (li-nafsihi) ?

"Sous le rapport de l'existence, Il est l'Etre de tout ce qui est existencié (al-mawjūdāt) ; donc ceux qu'on appelle les êtres contingents (al-muḥdathāt) sont élevés de par leur essence (li-dhātihā) et ne sont autres que Lui.

*"Mais l'élévation d'Allāh est non relative, car les essences immuables dans le Non-Etre, n'ont même pas senti l'odeur

de l'existence et demeurent ainsi malgré la multiplicité des formes que revêtent les êtres existenciés. L'essence est unique pour toutes et en toutes (ces formes) ; la multiplicité n'existe que dans les Noms qui sont seulement de pures relations et des réalités non-existantes (ʾumūr ʿadamiyya). Il n'y a en fait rien d'autre que l'Essence (al-ʿayn) qui (considérée) en tant qu'Essence Suprême (al-dhāt) est élevée en elle-même et non relative. Sous ce rapport, il n'y a aucune élévation relative, même si les différentes sortes d'êtres sont hiérarchisées (mutafāḍila). L'élévation relative n'existe dans l'essence unique, que sous le seul rapport de ces différents aspects (wujūh). D'où nous dirons que l'élévation d'Allāh est relative et qu'elle ne l'est pas et que ta propre élévation est relative et ne l'est pas (naqūlu fīhi huwa lā huwa ; anta lā anta).[83]

"Al-Kharrāz,[84] qui est lui aussi l'une des multiples faces d'Allāh et l'un de ceux par la bouche desquels Il s'exprime, a dit : "Allāh ne peut être connu que par la réunion des contraires" car (ainsi que cela est dit dans les affirmations antinomiques le concernant) "Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché" (cf Cor. LVII, 3), l'essence de ce qui est manifesté, et l'essence de ce qui reste caché des choses manifestées. Nul ne peut Le voir que Lui ! Et pourtant Il n'est caché à personne ! * Car c'est à Lui-même qu'Il Se manifeste et à Lui-même qu'Il est caché. C'est Lui qui porte le nom d'Abū Saʿīd al-Kharrāz ou d'autres noms d'êtres contingents. Le Caché dit "Non" quand l'Apparent dit "(Il n'y a que) Moi !", et l'Apparent dit "Non" quand le Caché dit "(Il n'y a que) Moi !". Il en va de même pour tous les contraires. Il n'y a qu'un unique locuteur qui est son

propre auditeur (...). Quant à l'Elevé en Lui-même, Il est celui qui possède la perfection (al-Kamāl) dans laquelle sont totalement contenus les réalités existantes (al-'umūr al-wujūdiyya) et les relations non-existantes (al-nisab al-'adamiyya) dans la mesure où aucun de ces attributs (na't) ne peut ne pas Lui appartenir, qu'Il s'agisse d'attributs considérés comme louables ou comme blâmables selon la coutume, la raison ou la Loi Sacrée. Cela appartient exclusivement à ce que désigne le nom Allāh ; ce que désigne un autre nom que celui-ci est soit l'un de Ses lieux de manifestation, soit l'une de Ses formes. S'il s'agit d'un de Ses lieux de manifestation, il y aura une certaine hiérarchie - et il ne peut en être autrement - entre un lieu de manifestation et un autre. S'il s'agit d'une de Ses formes, celle-ci aura la perfection de l'Essence, car elle sera identique à ce qui se manifeste en elle. Donc ce qui appartient au nom Allāh appartient également à cette forme ; on ne dira pas qu'elle est Lui, mais on ne dira pas non plus qu'elle est autre que Lui. C'est à cela que fait allusion Abū l-Qāsim b. Qasī [85] dans son (livre) : "L'enlèvement des sandales" quand il dit : "Chaque Nom divin est désigné et qualifié par tous les autres noms divins." Il en est ainsi, parce que tout nom affirme à la fois l'Essence suprême (al-dhāt) et l'aspect particulier qui lui est propre et qu'il implique. Du fait qu'il affirme l'aspect par lequel il se singularise, il est distinct des autres Noms, comme (sont distincts entre eux) le Seigneur (al-rabb) le Créateur (al-Khāliq), celui qui donne une forme (al-Muṣawwir) et ainsi de suite. Le Nom est donc identique au Nommé quand on se réfère à l'Essence, mais il en est distinct quand on se réfère à la signification particulière qui lui a été attribué (...)."

Ce long passage des Fuṣūṣ fait référence à d'autres notions que celle d''ayn thābit, comme par exemple celle de "théophanie" (tajallī) ou de "lieu théophanique" (maẓhar) sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement, et également à celle d'identité du Khalq avec le Ḥaqq. Pour Ibn Taymiyya c'est justement là que réside le danger de toute doctrine accordant aux existants une essence immuable : on en arrive inéluctablement à affirmer l'identité de cette essence avec l'Essence (al-Dhāt) dont elle émane. On remarquera de plus qu'à la fin de notre traduction il est question de l'identité du Nom avec le nommé sur le plan de l'Essence et de la distinction entre l'un et l'autre sur le plan de la détermination. C'est ce qu'affirme cet autre passage :

"Tout ce que nous percevons est l'Etre d'Allāh dans les essences des possibles. Sous le rapport de l' Ipséité d'Allāh (huwiyyat al-Ḥaqq) il s'agit bien de Son Etre, mais sous le rapport de la différenciation des formes (ikhtilāf al-ṣuwar) il s'agit des essences des possibles." [86]

Il exprime enfin cette autre idée que tout nom divin est une désignation de l'Essence et en même temps désigne l'idée qui lui est propre :

"Tout nom divin contient tous les autres noms, donc tout nom divin est qualifié par tous les autres noms divins puisqu'il renferme toutes les idées (qui leur correspondent) (...) Tout nom divin est une désignation de l'Essence, tout comme il est une désignation de l'idée qui lui est propre". [87]

Tout ceci pourrait faire croire que pour Ibn ʿArabī le monde est une totale illusion sans réalité aucune. Or s'il affirme bien que d'un certain point de vue cela est vrai [88] il maintient néanmoins, que d'un autre point de vue le monde n'est pas illusion, car il est Allāh :

"De même que l'ombre garde toujours le nom "d'ombre" en dépit de la variété de ses formes, de même le monde [89] garde toujours, en dépit de la variété de ses formes, le nom de "monde" (ʿālam) ou d' "autre qu'Allāh" (siwā al-Ḥaqq). Si on le considère sous le rapport de l'unité qui est la sienne en tant qu'il est "ombre", il est Allāh, car Il est l'Unique, l'Un (al-wāḥid al-aḥad) ; mais si on le considère sous le rapport de la multiplicité des formes il est le monde." [90]

Un autre point est abordé par Ibn Taymiyya, c'est ce qui concerne la prédisposition (istiʿdād) ; il l'est d'autant plus qu'il y a pour Ibn ʿArabī un évident rapport entre les istiʿdādāt d'un être et les notions de qadar et qaḍā.

Pour Ibn ʿArabī, en effet, "ce que tu étais dans ton état d'archétype immuable, tu le manifestes dans ton existence". [91] Les essences ne peuvent donc être actualisées que selon les istiʿdādāt qui sont leurs dans l'état de thubūt.

"Il n'y a aucun moyen de rendre les causes (al-asbāb) sans effet, puisqu'elles sont déterminées par les essences immuables. Elles ne peuvent être actualisées que sous la forme établie pour elles à l'état d'essence immuable, étant donné qu'"Il n'y a aucun changement dans les Paroles d'Allāh" (Cor. X, 64). Or "les paroles d'Allāh" ne sont rien d'autre que les essences des êtres

existenciés." [92]

Pour bien comprendre les applications de cette notion de prédisposition, nous donnons à présent la traduction d'un autre passage des Fuṣūṣ où l'on en trouve une excellente illustration : [93]

"Sache que les dons et les faveurs divines manifestés en ce monde avec ou sans l'intermédiaire des serviteurs sont de deux sortes. Chez les hommes d'expérience spirituelle (ahl al-adhwāq) on distingue entre dons de l'Essence (ou dons essentiels) (ʿaṭāya dhātiyya) et dons des Noms (ou onomastiques) (ʿaṭāya asmāʾiyya). De même, que certains sont accordés en réponse à une demande déterminée, d'autres le sont en réponse à une demande non déterminée. Il y a enfin des dons divins qu'ils soient de l'Essence ou des Noms, qui ne sont fonction d'aucune demande (...)

"Ce qui empêche certains de faire des demandes, c'est qu'ils savent qu'Allāh a décrété leur destin de toute éternité ; ils se sont préparé à recevoir ce qui descendra de chez Lui, se sont séparé de leur ego et de tout désir personnel.* Parmi eux, il y a celui qui sait que la science qu'Allāh a de lui, dans chacun de ses états (aḥwālihi) est conforme à ce qu'était son essence immuable avant d'être manifestée. Il sait qu'Allāh ne lui accordera rien qui ne soit conforme à la Science qu'Il a de son essence, c'est-à-dire, à ce qu'il était en tant qu'essence immuable. Il sait donc d'où provient la science qu'Allāh a de lui. Aucune catégorie d'hommes spirituels n'est plus élevée et plus "dévoilée" (akshāf) que celle-ci ; en font partie ceux qui connaissent le secret de la prédestination (sirr al-qadar). Ils se divisent

en deux groupes : ceux qui en ont une connaissance synthétique et ceux qui en ont une connaissance distinctive (mufaṣṣalan). Les seconds ont un rang plus élevé et plus parfait que les premiers car ils savent ce qui les concerne dans la science d'Allāh, soit qu'Il les informe de ce qu'Il sait d'eux grâce à leur essence, soit qu'Il leur dévoile leur essence immuable et le déroulement sans fin des états qui en découlent. Celui qui fait partie de ce groupe est le plus élevé ; il se situe, par la connaissance qu'il a de sa propre destinée, au même plan que la Science divine à son sujet du fait que ces deux sciences sont puisées à la même source.

"Cependant dans la mesure où il est serviteur (ʿabd), il s'agit d'une marque de sollicitude divine qui lui était prédestinée et contenue dans son essence. Il ne peut le reconnaître qu'après que ces choses lui ont été dévoilées et qu'Allāh lui a montré le contenu de son essence.

"Mais il n'est pas du pouvoir de la créature, lorsqu'Allāh lui révèle le contenu de son essence immuable, laquelle sera revêtue de l'existence, de le connaître comme Allāh connait les essences immuables lorsqu'elles sont dans le domaine de la non-existence (fī ḥāl ʿadamihā), car elles ne sont que de simples relations essentielles sans formes propres. De telle sorte que nous disons que cette aide divine, qui fait bénéficier le serviteur d'une connaissance de lui-même équivalente à celle d'Allāh, lui était prédestinée.

"A cet égard lorsqu'Allāh dit : "(Nous vous éprouverons) jusqu'à ce que Nous sachions" (cf Cor. XLVII, 31) il y a une parfaite adéquation entre le signifiant et le signifié contrairement à ce que s'imaginent ceux qui n'ont pas bu de cette eau-là. On ne peut mieux affirmer la transcendance divine qu'en ramenant l'aspect temporel de la connaissance à la relation (entre le Connaissant et le connu). C'est là ce qu'un théologien (mutakallim) peut raisonnablement percevoir de plus élevé dans une telle question, à moins qu'il n'affirme que la connaissance est un attribut surajouté à l'Essence (zā'id ʿalā l-Dhāt) et ne ramène par conséquent cette relativité à la Science plutôt qu'à l'Essence. C'est en cela qu'il se distingue de celui des hommes spirituels dont la connaissance est authentique, qui a reçu le dévoilement et a réalisé l'Etre (al-wujūd).

"Revenons-en à présent aux dons divins ; nous disions qu'ils pouvaient être issus soit de l'Essence soit des Noms. En ce qui concerne les faveurs (minaḥ) les présents (hibāt) et les dons issus de l'Essence, ils ne peuvent résulter que d'une épiphanie divine (tajallī ʾilāhī). Cette manifestation prend nécessairement la forme des prédispositions (istiʿdādāt) de l'être auquel elle se manifeste, et il ne peut en être autrement." *

Il apparait à l'évidence que, pour Ibn ʿArabī, les istiʿdādāt ne représentent en aucun cas une limitation de la Toute-Puissance divine mais constituent la forme sous laquelle cette dernière se manifeste. Ce qui est choquant aux yeux du théologien, c'est l'affirmation que Dieu lui-même ne peut pas changer le cours des choses qu'Il a décidées, mais pour Ibn ʿArabī

ce décret n'a pas besoin d'être modifié, et même ce serait là une limitation du Pouvoir de Dieu et une altération de Sa Parole (cf. Cor. X, 64). Cela est d'autant plus vrai que la prédisposition de l'essence n'implique nullement son indépendance à l'égard d'Allāh mais exactement le contraire, c'est-à-dire la servitude ontologique (ʿubūdiyya) de l'être par rapport à Allāh.

Dans le passage des Fuṣūṣ que nous venons de citer, il est question du secret de la prédestination (sirr al-qadar) dont la connaissance peut prendre deux modes, synthétique ou distinctif, le deuxième étant supérieur au premier. On peut penser que ce qui est désigné ici concerne ce que la théologie appelle respectivement qaḍā et qadar. Le qaḍā est le décret divin, immuable de toute éternité et global, il détermine l'existence des choses dans leur totalité, tandis que le qadar est l'existenciation distinctive des choses, en conformité avec le qaḍā. Connaître son qadar c'est donc connaitre son essence.

Si l'on reprend l'ensemble des critiques portées par Ibn Taymiyya, sur la notion d'ʿayn thābit, on s'aperçoit que ce qui est pour lui inacceptable, c'est d'admettre une forme quelconque d'éternité pour les essences. Car, et c'est un point essentiel, cela reviendrait à admettre également l'éternité du monde (qidam al-ʿālam) or pour Ibn ʿArabī il ne s'agit pas de cela. L'être est inexistant, immuablement, l'expression utilisée par Ibn Taymiyya est à ce titre rigoureusement exacte (al-ʿayn shayʾun thābit fī-l-ʿadam), et la seule essence qui soit est celle d'Allāh. L'essence immuable n'est autre que le Nom divin particulier à chaque serviteur,

le seigneur (rabb) qui lui est propre, et dont il tient tout ce qu'il a d'être. Le serviteur, dans la doctrine akbarienne, constitue donc un lieu d'apparition (maẓhar) de ce Nom - en fait identique à l'Essence divine - qui se manifeste en lui par les tajalliyyāt (théophanies), or, on va le voir, Ibn Taymiyya rejette aussi cette notion correlative de celle d'ʿayn thābit.

On doit remarquer qu'Ibn Taymiyya ne comprend de cette question que ce qu'il veut bien en voir, et commet parfois des erreurs d'interprétations même et y compris dans ses aspects les moins complexes. Quand il accuse Ibn ʿArabī de ne pas faire de distinction entre "la science qu'Allāh a des choses, fixées chez Lui dans la Mère du Livre sur la Table bien Gardée, avant qu'elles soient existenciées, et le moment où elles sont fixées" [94] il ignore délibérément ce qu'écrit le shaykh al-Akbar à propos du sirr al-qadar.[9] En outre il l'accuse de prétendre que les essences immuables existent par elles-mêmes, en dehors d'Allāh alors qu'Ibn ʿArabī proclame l'inexistence de l'être contingent ou possible (al-mumkin). Par contre, il présente et explique le problème de la prédisposition de façon correcte, même si les conclusions qu'il en tire sont faussées par les prémices de son exposé. L'impossible conciliation d'Ibn Taymiyya avec Ibn ʿArabī apparaît encore mieux quand il évoque la question ô combien brûlante de l'Identité Suprême, celle du Ḥaqq et du Khalq. Mais il est nécessaire, pour mieux saisir ce point, d'aborder ce qui se réfère aux tayalliyyāt, et à leurs lieux de manifestations les maẓāhir, qu'Ibn Taymiyya identifie volontiers aux aʿyān thābita. [96]

2 - La notion de tajallī selon Ibn Taymiyya

Il n'y a pas chez Ibn Taymiyya une réfutation détaillée sur ce sujet, lequel est souvent intégré à la discussion sur la notion d'ʿayn thābit ou aux développements concernant les différentes formes d'adoration.

Les quelques lignes consacrées par Ibn Taymiyya à ce problème sont cependant assez explicites pour mériter d'être citées : "Ibn ʿArabī fait une distinction entre les lieux d'apparition (maẓāhir) et l'Apparent (al-Ẓāhir), entre les lieux de manifestation (al-majalli) et le Manifesté (al-Mutajalli). Pour lui les maẓāhir sont les essences immuables et l'Apparent (=Dieu) est l'être de la créature". 97 "Les essences sont immuables et c'est par les tajalliyyāt (les théophanies) qu'Allāh Se manifeste en elles. Le serviteur ne peut voir l'Etre dépourvu d'essence, il ne voit en fait que l'essence dans laquelle se manifeste l'Etre." 98

Ailleurs il consacre plusieurs pages à la réfutation du propos suivant, attribué à ʿĪsā (Jésus) : "En vérité Allāh, qu'Il soit glorifié et exalté, désira voir Son Essence Très Sainte. Alors à partir de Sa Lumière, Il créa Adam et en fit le miroir dans lequel Il contempla Son Essence Très Sainte. Moi Je suis cette lumière, et Adam le miroir." 99 Un peu plus loin vient une allusion aux tajalliyyāt : "Ils disent que les êtres sont les lieux de manifestation d'Allāh. S'ils veulent dire que les maẓāhir sont différents du Manifesté, cela suppose la multiplicité, ce qui rend vaine la notion d'unité (waḥda). Et s'ils veulent dire que les maẓāhir sont identiques au Manifesté, alors il n'y a pas de chose qui apparaisse dans une autre, rien qui s'épiphanise ni même qui apparaisse à

une autre chose." [100]

Cette dernière phrase, on va le voir, est intéressante car elle montre qu'Ibn Taymiyya cerne bien le problème posé par la notion de tajalliyyāt. D'ailleurs la brièveté des passages consacrés à cette dernière ne signifie nullement qu'il en ignorait l'importance, mais s'explique peut-être par le fait que cette notion correlative de beaucoup d'autres s'est trouvée incluse dans différentes attaques de façon implicite.

- Chez Ibn ʿArabī

Le shaykh al-Akbar donne dans les Futūḥāt une définition extrêmement concise de la théophanie : "C'est ce qui d'entre les lumières des mondes des mystères (anwār al-ghuyūb) est dévoilé aux coeurs après avoir été voilé." [101] Cette explication, semblable en tout point avec celle donnée dans les Iṣṭilāḥāt, [102] se comprendra mieux si l'on sait que pour Ibn ʿArabī la première des théophanies est celle qu'évoque le ḥadīth qudsī "J'étais un trésor caché et J'aimai à être connu. Alors Je créai les créatures afin d'être connu." [103] Ce trésor caché qui symbolise l'Unité en tant qu'elle contient la multiplicité (al-wāḥidiyya), fait donc apparaître l'Univers par la vertu de Sa parole créatrice : "Lorsqu'Allāh créa l'univers Il lui fit entendre Sa parole alors qu'il n'était que non-être. Cette parole c'est le "Sois" (Kun). L'Univers fut alors présent pour Allāh bien que lui-même ne lui fut pas visible." [104]

Cette manifestation n'est pas unique, elle est multiple, inépuisable et permanente. C'est ce que Ibn ʿArabī appelle la création récurrente (al-Khalq al-jadīd) par analogie avec le verset

coranique : "Avons-Nous été épuisé par la première création (al-Khalq al-awwal) ? Certes ils sont dans la confusion du fait de chaque nouvelle création." (Cor. L, I5) "Sache que la théophanie est permanente, sans aucun voile (ḥijāb) mais que l'on ne sait pas qu'il s'agit de cela" [I05] "(...) Par la théophanie l'état se modifie pour les aʿyān thābita, allant de la permanence à l'existence (min al-thubūt ilā-l-wujūd) (...) L'oeuvre d'Allāh (cf. Cor.LV, 29 : Chaque jour Il est à une oeuvre) c'est la théophanie, et l'oeuvre pour les choses créées c'est le changement (taghayyur) qui résulte du passage d'un état à un autre (min ḥāl ilā ḥāl). Il y en a parmi nous qui Le reconnaissent et d'autres pas, les premiers L'adorent dans chacun de ces états successifs, les seconds Le renient à chaque nouvel état." [I06]

Sur ce dernier point on peut établir un rapport avec le ḥadīth suivant : "Au jour de la résurrection, Allāh se manifestera aux créatures sous une forme qu'elles auront niée. Puis Il leur dira : Je suis votre Seigneur. Mais elles diront : nous prenons refuge en Allāh contre toi ! Alors Il se montrera à elles sous la forme correspondant à leur croyance respective et elles l'adoreront." [I07]

Ce ḥadīth fera ultérieurement l'objet d'autres remarques concernant l'aspect conditionné et déterminé de chaque théophanie. Ibn ʿArabī précise ailleurs quels sont ceux qui perçoivent ces tajalliyyāt: "Les gens du dévoilement (ahl al-kashf) voient qu'Allāh s'épiphanise en chaque souffle (nafas) sans qu'aucune de ces théophanies se répète jamais. Ils voient également par contemplation directe (shuhūdan) que chaque théophanie produit une nouvelle

création (khalq-Jadīd) et fait disparaître la précédente. Cette disparition est l'extinotion (fanā) qui se produit lorsqu'advient la théophanie (mais elle est en même temps) subsistance (baqā) en raison de ce qu'apporte chaque théophanie successive. Comprends donc !" [108] C'est donc à la superposition du fanā et du baqā que le monde doit sont apparente permanence.

Le véritable connaissant (ʿārif) c'est celui qui est capable de discerner l'Unique au travers de Ses multiples apparences : "Pour le connaissant, deux choses semblables ne sont "que" semblables car bien différentes. L'Etre de Réalisation spirituelle (ṣāḥib al taḥqīq) voit la multiplicité dans l'Un, tout comme il sait que les noms divins, même si leurs réalités (ḥaqāʾiq) sont différentes et multiples, désignent une Essence unique. C'est une multiplicité purement conceptuelle dans une essence réellement unique. Ainsi lors de la théophanie, il y a une multiplicité qu'on contemple dans une essence unique." [109]

"Allāh (al-Ḥaqq) se manifeste dans des formes variées, se transformant d'une forme à l'autre, tandis que l'Essence reste unique. On constate "de visu" qu'Il se transforme selon les formes mais l'on sait par la raison (ʿaqlan) qu'elles-mêmes ne se transforment jamais." [110]

En fait selon Ibn ʿArabī, le monde n'est rien d'autre que la succession des théophanies, ce qui l'amène à dire que, contrairement aux affirmations de Ghazālī, Allāh peut être connu à travers le monde. Le monde, illusoire sous un certain rapport, possède néanmoins un certain degré de réalité : "Certains sages

(ḥukamā') dont Abū Ḥāmid (al-Ghazālī) prétendent qu'Allāh peut être connu sans aucune référence (naẓar) au monde, mais c'est une erreur. Certes, l'Essence inconditionnée, sans début et sans fin, peut être connue conceptuellement mais elle ne peut l'être en tant que divinité (ilāh) si on ne connait pas également l'objet régi par cette divinité (al-ma'lūh) et qui Lui sert de "preuve" (dalīl). Ensuite dans une seconde étape te sera révélé qu'Allāh (al-Ḥaqq) est à Lui-même Sa propre preuve et celle de Sa fonction de divinité (ulūhiyyatihi), que l'univers n'est rien d'autre que la manifestation divine dans les formes des essences immuables (qui composent l'univers). N'était cette théophanie, l'existence des essences immuables serait impossible. (Il te sera également révélé) qu'Allāh assume des modes divers et prend des formes différentes selon la réalité et l'état (ḥāl pl aḥwāl) de ces essences." III

Dans un passage des Futūḥāt où il commente le propos célèbre de Junayd qui, interrogé sur la connaissance et le connaissant (al ʿārif) répondit : "La couleur de l'eau est celle de son récipient." Ibn ʿArabī explique qu'il en est de même pour les tajalliyyāt et déclare : "Le ʿārif perçoit les tajalliyyāt en permanence (dā'iman)(...) Il sait Qui s'épiphanise et pourquoi. Mais seul Allāh (al-Ḥaqq) peut savoir comment, à l'exclusion de tout autre que Lui, qu'il soit ange ou prophète. En effet cette science est propre à Allāh, car l'Essence al-Dhāt est occultée dans son principe (aṣl). Aucune créature d'Allāh ne peut saisir ou comprendre comment Allāh s'épiphanise dans les lieux de manifestation (al-maẓāhir)." II2

On peut résumer les choses en disant que métaphysiquement l'Existence est unique, et que ce sont les formes qu'elle revêt

qui donnent l'illusion d'une différenciation. Pour reprendre l'exemple de Junayd, nous dirons que l'eau reste toujours pareille à elle-même, quel que soit son récipient ; en revanche on dira qu'elle est rouge, verte ou bleue selon la couleur de ce qui la contient. Néanmoins cette modification de l'apparence reste purement illusoire, et due à notre vision sensible, car l'eau est toujours la même. On pourra dire également que sa forme est déterminée par celle de son réceptacle qu'il soit petit - verre, cruche, bouteille - ou grand - étang, rivière, lac - sans que cela porte atteinte à sa nature essentielle.

Pour expliquer ce qu'est le tajallī, Ibn ʿArabī utilise le symbolisme du miroir : l'homme est un miroir où apparaît le reflet de la Réalité divine. "Cette théophanie, dit-il, prend nécessairement la forme de prédispositions de l'être auquel elle se manifeste", de même que l'image reflétée est déterminée par la forme et les dimensions du miroir. Mais, réciproquement, Dieu est le miroir de Sa créature : celle-ci "ne voit rien d'autre que sa propre image dans le Miroir d'Allāh, mais ne voit pas Allāh. Il lui est impossible de le voir (...) C'est d'ailleurs ce qui se passe dans le cas d'un miroir et de celui qui s'y contemple : si tu regardes ton reflet tu ne peux pas voir le miroir, bien que tu saches que c'est grâce à lui que tu vois les images, la tienne y compris. Allāh symbolise ainsi Sa manifestation essentielle afin que celui auquel Il se manifeste sache que c'est lui-même qu'il voit. Il n'y a pas d'exemple plus proche et plus adéquat de ce qu'est la vision (ru'ya) ou la théophanie.

"Essaie donc par toi-même, lorsque tu regardes un reflet

dans un miroir, de voir simultanément le corps du miroir : tu ne le verras jamais. A tel point que certains, percevant ce que symbolise la réflexion des formes dans un miroir, en conclurent que l'image reflétée devait se situer entre le miroir et le regard. C'est tout ce qu'ils pouvaient comprendre. Mais les choses sont telles que nous les disons et les affirmons. Nous avons d'ailleurs expliqué ces notions dans les "Futūḥāt Makkiyya."

"Si tu as réalisé cela, tu as réalisé un degré par delà lequel il n'est pas d'autre degré accessible à la créature. Ne te fatigue pas inutilement et n'espère pas gravir un degré supérieur à celui-là : il n'y en a pas, il n'y a que le pur Néant (al-ʿadam al-maḥḍ).

"Allāh est le miroir dans lequel tu te vois, et toi le miroir dans lequel Il voit Ses Noms et la manifestation des pouvoirs propres à chacun d'eux (aḥkāmuhā). Mais les Noms ne sont rien d'autre que Lui-même, de sorte que les choses se confondent et deviennent ambigues."[113]

Il y a pour Ibn ʿArabī une hiérarchie des tajalliyyāt qui trouve sa source dans les rapports existants entre les différents Noms divins et les degrés qu'ils occupent. Le tajallī qui est la manifestation d'un Nom particulier confère à chaque lieu théophanique (maẓhar) une place dans la hiérarchie des théophanies qui correspond à celle occupée par le Nom en question. De même qu'il y a une hiérarchie des tajalliyyāt, il y a une hiérarchie des maẓāhir.[114] On peut donc dire que ce n'est pas Allāh qui s'épiphanise, mais un Nom divin qui constitue selon le shaykh

al-Akbar le fondement métaphysique de la créature. Ce nom est le seigneur (rabb), ou encore la face (wajh) divine propre à chaque être. [115] C'est à ce titre également qu'il parle du "dieu contenu dans la croyance de l'être", point sur lequel nous reviendrons dans le chapitre consacré à la waḥdat al-adiyān. [116]

Si à présent on envisage les tajalliyyāt par rapport aux aʿyān thābita, on peut dire que c'est le mode par lequel les essences sont revêtues de l'existence. En d'autres termes les aʿyān thābita sont les premières déterminations in divinis, tandis que les tajalliyyāt produisent la manifestation de ces aʿyān - ou Noms divins - dans le monde sensible, ou encore leur actualisation. Répétons-le, il ne s'agit pas là d'un processus temporel mais de l'expression symbolique d'une vérité métaphysique dont la connaissance effective, pour Ibn ʿArabī, ne peut s'obtenir que par la voie initiatique. Pour reprendre un exemple déjà utilisé, nous dirons qu'il y a une analogie entre les tajalliyyāt et les paroles que prononce le locuteur. Ces paroles n'ont aucune existence par elles-mêmes, elles ne sont que le silence exprimé et ne durent que le temps où elles sont prononcées. On pourrait également remarquer que celui qui parle est celui qui entend. C'est pourquoi on peut concevoir qu'Ibn Taymiyya, qui devine plus qu'il ne comprend les fondements de la doctrine akbarienne, ait préféré en remettre en cause le point de départ, qui est aussi le point final, c'est-à-dire l'Identité Suprême, ou identité du Khalq et du Ḥaqq. On constate cependant que, s'il se fait sur ce point précis un interprète consciencieux et parfois perspicace du shaykh al-Akbar, il ne s'aventure guère dans la discussion et préfère démontrer les difficultés logiques que soulève une telle doctrine. Mais ces

contradictions - qui d'une certaine manière sont réelles - sont-elles vraiment celles qu'il nous dépeint, et ne s'est-il pas attaché à la forme plus qu'au fond ? C'est ce que nous voudrions montrer à présent.

3 - L'Identité du Haqq et du Khalq

- Les attaques d'Ibn Taymiyya

Ibn Taymiyya consacre la majeure partie de son Ibṭāl waḥdat al-wujūd à la réfutation de ce qu'il estime être la doctrine la plus hérétique possible à savoir "l'affirmation que l'existence des essences est la même chose que l'Existence d'Allāh".[117] Ibn ʿArabī affirme donc, nous dit notre polémiste, que le Khalq est identique avec le Ḥaqq, la créature avec le Créateur, le serviteur avec le Seigneur, ce qui est aussi grave, continue-t-il que l'assertion de Pharaon disant : "Je suis votre Seigneur Suprême" (Cor. XXIX, 24). Finalement, c'est s'attribuer la divinité, et s'arroger le droit de création.[118] Pour Ibn Taymiyya une telle doctrine va à l'encontre du dogme établi et admis par la communauté musulmane dans son ensemble : "(...) Il est bien connu qu'Allāh était avant qu'Il crée les créatures. Puis Il les créa, mais sans que quoi que ce soit de Lui entre en elles et inversement."[119] Et ailleurs il renchérit : "Les imams des musulmans sont d'accord pour dire que le Créateur est séparé de Ses créatures, qu'il n'y a rien de Son Essence en elles et rien de Ses créatures en Son Essence ; le Seigneur est seigneur et le serviteur, serviteur."[120] En revanche les partisans de la waḥda ne cessent de dire le contraire, puisque, selon lui, ils affirment : "(...) qu'Allāh ne donne rien, n'enrichit personne, ne rend personne heureux ou malheureux car

c'est Son Etre qui emplit les essences. Tu ne loues que toi-même et tu ne blâmes que toi-même." 121

Pour étayer son propos notre auteur rapporte l'anecdote suivante : "Plusieurs de leurs shaykhs disaient : "Si quelqu'un dit qu'il y a dans l'existence autre chose qu'Allāh, il ment." Alors un homme demanda : "Mais qui est donc celui qui ment ?" Et les autres restèrent coi ! Car s'il n'y a pas d'autre être que l'Etre nécessaire par Lui-même (wājib al-wujūd), Il est également celui qui ment, qui est injuste, qui mange et qui boit. C'est ce qu'expriment les maîtres de ces gens, tel l'auteur des Fuṣūṣ, et d'autres également, en décrivant Allāh avec tous les attributs de déficience, ou comme quelqu'un qui peut être malade, frappé et atteint par les malheurs, sujet aux accidents et aux imperfections ; de même qu'Il est décrit avec des attributs de louange ou de blâme (...)." 122

Pour preuve de ce qu'il avance Ibn Taymiyya cite Ibn ʿArabī lui-même : "Ibn ʿArabī, et d'autres parmi leurs maîtres, déclarent que c'est Allāh qui a faim ou soif, qui est malade, urine, se marie ou est épousé, qu'Il est doté de toutes les déficiences et imperfections (propres à l'homme) car c'est cela qui, pour eux, constitue la perfection ainsi que l'écrit Ibn ʿArabī dans les Fuṣūṣ (I,79) : "(...) Quant à l'élevé en Lui-même, Il est celui qui possède la perfection (al-Kamāl) dans laquelle sont totalement contenues les réalités dotées de l'existence (al-umūr al-wujūdiyya) et les relations non-existantes (al-nisab al-ʿadamiyya) dans la mesure où aucun de ces qualificatifs (naʿt) ne peut ne pas Lui appartenir, qu'il s'agisse d'attributs louables ou blâmables selon la coutume, la raison

ou la Loi sacrée. Cela appartient exclusivement à ce que désigne le Nom Allāh (...)." Il écrit (ailleurs, Fuṣūṣ I, 80-8I) : "Ne vois-tu pas Allāh (al-Ḥaqq) se manifester avec les attributs des êtres contingents (al-muḥdathāt) ce dont Il nous a Lui-même informés, et avec des attributs de déficience (naqṣ) ou blâmables ? Ne vois-tu pas la créature (al-makhlūq) se manifester avec les attributs d'Allāh, du premier jusqu'au dernier, chacun lui appartenant de droit, de même que les attributs des êtres contingents appartiennent de droit à Allāh ? (...)." [I23]

Un autre argument qui revient fréquemment sur ce même sujet est l'interprétation, érronée selon Ibn Taymiyya, que fait le shaykh al-Akbar d'un ḥadīth qudsī dont nous donnons ci-après le "matn" :

"Allāh dit : Ô Mon serviteur, J'ai été malade et tu ne M'as pas visité. Et (l'homme) répond : Comment pourrais-je Te visiter alors que Tu es le Seigneur des mondes ? Allāh dit : Ne savais-tu pas que Mon serviteur untel était malade ? Si tu l'avais visité tu M'aurais trouvé chez lui ! Ô Mon serviteur, J'ai eu faim et tu ne M'as pas nourri. Et (l'homme) de répondre : Comment T'aurais-je nourri alors que Tu es le Seigneur des Mondes ? Allāh dit alors : Ne savais-tu pas que Mon serviteur untel avait faim ? Si tu l'avais nourri, tu M'aurais trouvé chez lui !" [I24]

Ibn Taymiyya fait une lecture sensiblement différente de la fin du ḥadīth qui doit être selon lui : "(...) tu aurais trouvé cela chez Moi.", ce qui signifie que ce que donne l'homme, Allāh le lui donne. [I25]

On pourrait multiplier les exemples de ce genre très longtemps, mais l'argumentation d'Ibn Taymiyya reste toujours la même : il ne peut y avoir confusion du Khalq avec le Ḥaqq, du ʿabd avec le rabb, de la servitude avec la Seigneurie. [126]

Il y a cependant un point très intéressant à relever chez Ibn Taymiyya : on sait que le terme qu'il utilise le plus fréquemment pour désigner l'école akbarienne au sens large du terme, ou si l'on préfère l'ensemble de ceux qui professent d'une manière ou d'une autre la waḥdat al-wujūd, est celui d'ittiḥādiyyūn, "ceux qui pratiquent l'ittiḥād". Paradoxalement il reconnait à Ibn ʿArabī le privilège de ne professer ni le ḥulūl, ni l'ittiḥād : "Ces hérétiques, (et Ibn Taymiyya désigne expressément Ibn ʿArabī, Qūnawī etc..) échappent à l'appellation de ḥulūl qui implique qu'une chose s'infuse dans une autre, et à celle d'ittiḥād, cette notion impliquant l'union d'une chose avec une autre, car pour eux l'Etre est unique (al-wujūd wāḥid)." [127]

Nous allons voir que pour une fois il y a sur ce point accord entre nos deux auteurs, ce qui ne signifie évidemment pas qu'Ibn Taymiyya juge Ibn ʿArabī moins coupable pour autant.

- L'identité du Ḥaqq et du Khalq chez Ibn ʿArabī

Puisque nous parlons d'accord, il est nécessaire de le démontrer ; voici ce qu'écrit Ibn ʿArabī : "Quant à l'ittiḥād, c'est le fait que deux essences deviennent une seule essence, soit serviteur soit Seigneur, et cela ne se peut que pour les nombres ou pour la nature physique, mais ce n'est là qu'un état (passager) (ḥāl)." [128] Ailleurs il dit également : "La fin ou le terme de

l'amour (mahabba) c'est l'unification (ittihād) qui consiste en ce que le soi de l'Aimé devienne le soi de l'amant et réciproquement. C'est bien à cela que font allusion les incarnationistes (hulūliyya) mais ils ignorent en quoi consiste cette unification."[I29]

Ce passage ambigu se comprend mieux si on le compare à cet autre : "L'essence (ʿayn) divine est unique (wāhida) mais elle n'est pas unie (muttahida) tandis que chez le serviteur, elle est unie mais pas unique. L'unité n'appartient qu'à Allāh et l'union (ittihād) au serviteur ; mais l'unité n'appartient pas au serviteur. Ce dernier ne peut se concevoir que par rapport à un Autre et non par rapport à lui-même. Jamais donc il ne respirera le parfum de l'unité." [I30]

Pour Ibn ʿArabī, il ne peut y avoir d'ittihād puisque de toute éternité il y a unité des essences (aʿyān) dans l'existence (al-wujūd), qui se ramènent toutes à l'Essence Suprême (dhāt). [I3I]

Si l'on en revient à la notion d'identité Suprême, on trouve chez Ibn ʿArabī un commentaire du hadīth qudsī "J'ai eu faim et tu ne m'as pas nourri..." qui constitue l'une des bases scripturaires de cette doctrine :

"Il faut voiler le sens secret de cette parole à l'ignorant et ne rien ajouter à ce qu'Allāh explicite en la disant. C'est ce que Lui-même fait par Ses mots : "Lorsqu'untel était malade, si tu l'avais visité tu M'aurais trouvé chez lui..." Ceci est encore plus ambigu que la première partie du hadīth. Cependant dans cette explication, Il donne aux véritables savants une science supplémentaire Le concernant, et qu'ils ne possèdaient pas. En effet, au début du hadīth, Allāh Se dit identique à celui qui est malade ou

qui a faim, puis dans la suite, identique à celui qui rend visite au malade en (Se disant) présent chez lui. Donc si celui qui rend visite à un malade, et est, par conséquent, chez lui, où est celui qui se dit identique au malade ? Chacun de ces propos est vrai, et toute vérité a une réalité (ḥaqīqa)." Puis Ibn ʿArabī, répondant à l'avance à la critique formulée par Ibn Taymiyya, ajoute : "En ce qui concerne la façon de voiler ceci au vulgaire, il suffit de lui dire que la parole divine "tu M'aurais trouvé chez lui" signifie que l'état du malade est une perpetuelle indigence qui l'oblige à recourir à celui qui dispose du remède, c'est-à-dire Allāh." [132]

Pour Ibn ʿArabī le ḥadīth qudsī en question qui affirme tantôt l'identité, tantôt la proximité, nous montre Allāh sous Son aspect d'immanence et c'est pourquoi il écrit :

"Ne vois-tu pas Allāh (al-Ḥaqq) se manifester avec les attributs des êtres contingents (al-muḥdathāt) ce dont Il nous a lui-même informés et avec des attributs de déficience (naqṣ) ou blâmables ? Ne vois-tu pas la créature (al-makhlūq) se manifester avec les attributs d'Allāh, du premier jusqu'au dernier, chacun lui appartenant de droit, tout comme les attributs des êtres contingents appartiennent de droit à Allāh ? (...)" [133]

Néanmoins dans la terminologie akbarienne, l'identité du Khalq avec le Ḥaqq est affirmée de façon paradoxale, car la transcendance divine est également spécifiée par le Coran ou le ḥadīth. Ainsi Ibn ʿArabī écrit-il :

"Il n'est pas vrai que la crature et Allāh (al-Ḥaqq)s'unissent jamais par un quelconque aspect." [134]

"De même que le Seigneur n'est pas serviteur, de même le

serviteur n'est pas Seigneur. Il est par lui-même serviteur, et le Seigneur est, de par Son Essence (dhāt), Seigneur. Le serviteur ne peut se qualifier par l'une quelconque des qualités (ṣifāt) d'Allāh, comme Il le fait. De même Allāh ne Se qualifie pas par ce qui est la Réalité Essentielle du serviteur (ḥaqīqa li-l-ʿabd)."[135] Ailleurs il écrit ceci : "Il est établi qu'il y a un droit (ḥaqq) pour Allāh (al-Ḥaqq) et un droit pour la créature (Khalq). Le droit d'Allāh c'est la seigneurie, celui de la créature c'est sa servitude."[136] On retrouve plusieurs fois cette affirmation : "Le seigneur est seigneur et le serviteur serviteur"[137] qui peut évidemment sembler contradictoire avec tout ce qui est dit par ailleurs. L'immanence divine parait donc niée par la transcendance. Ce problème particulier fait l'objet d'un long commentaire dans les Fuṣūṣ, dont nous donnons la traduction in extenso[138] : "Si Noé avait uni dans sa prédication les deux aspects (de transcendance et d'immanence) son peuple aurait répondu à son appel. Mais il lui prêcha ouvertement (l'immanence) puis secrètement (la transcendance) et lui dit : "Demandez pardon à votre Seigneur, car Il est pardonnant" (Cor.LXXI, 10) Puis il s'écria : "J'ai prêché mon peuple la nuit et le jour mais ma prédication l'a seulement fait fuir." (Cor.LXXI, 5). Ensuite il raconta que son peuple était resté sourd à son appel, car il savait quelle aurait dû être sa réponse à son appel. Les savants par Allāh comprendront l'allusion que fait ici Noé au sujet de son peuple en le louant sous le couvert du blâme (bi lisān al-dhamm car lui-même savait que c'était à cause de ce qu'avait de discriminatoire son appel que son peuple n'y avait pas répondu. Or ce qui concerne (Allāh) est synthèse (qurʾān) et non discrimination (furqān). Celui qui s'est élevé au niveau de la synthèse ne peut

retourner vers celui de la discrimination, bien que le second soit contenu dans le premier.[139] En effet ce qui est synthèse comprend ce qui est distinct alors que l'inverse n'est pas vrai. C'est pour cette raison que le Qur'ān[140] ne fut accordé qu'à Muḥammad et à cette communauté, "la meilleure jamais apparue parmi les hommes" (Cor.III, 110). Le verset : "Rien ne Lui est semblable" (Cor. XLII, 11) unit ces deux aspects en un seul.[141] Si Noé avait apporté à son peuple un tel verset, il aurait répondu à sa prédiction. Car en ce seul verset, ou même dans sa première moitié seulement, il aurait affirmé simultanément l'immanence (tashbīh) et la transcendance (tanzīh).

"Mais Noé prêcha son peuple "la nuit" faisant appel aux intelligences et aux essences spirituelles (rūḥāniyya) car elles appartiennent, comme la nuit, au monde de la non-Manifestation (ghayb), et "le jour" s'adressant par là aux corps et aux sens qui sont eux manifestés. Il n'avait pas uni les deux comme c'est le cas dans le verset : "Rien ne Lui est semblable". Aussi, chez son peuple, ce qui était intérieur (c'est-à-dire le penchant à l'immanence) recula devant cet aspect discriminatoire et l'amena à fuir.

"Ensuite Noé déclara qu'il avait lancé son appel aux hommes de son peuple afin qu'Allāh les voile (li-yaghfira lahum : Ibn ʿArabī, selon son habitude, donne ici à la racine GhFR sa signification étymologique) et non pour qu'Il Se dévoile à eux, ce qu'ils avaient bien compris. C'est la raison pour laquelle : "ils se bouchèrent les oreilles avec leurs doigts et se couvrirent de leurs vêtements" (Cor.LXXI, 7). C'est donc en quelque sorte à être voilé qu'il

appela son peuple ; celui-ci répondit par des actes (manifestant par conséquent la similitude entre Dieu et Ses créatures) plutôt qu'en disant : "me voici mon Seigneur !" (bilabbayka) (formule qui implique la soumission la plus totale à la transcendance divine).

"Il y a dans le verset : "Rien ne Lui est semblable" l'affirmation de la similitude et sa négation. C'est pourquoi le prophète (Muḥammad) annonça que lui fut donnée "la Somme des Paroles" (jawāmiʿ al-Kalim). Il ne prêcha pas son peuple "la nuit et le jour" (comme Noé) mais la nuit pendant le jour et le jour pendant la nuit (ne dissociant pas l'aspect de transcendance de celui d'immanence et réciproquement).

"Noé en sa sagesse dit à son peuple : "Il fait pleuvoir du ciel sur vous une pluie abondante" (Cor.LXXI, II) symbolisant ainsi les connaissances intellectuelles et la réflexion, et, "Il fait s'accroitre vos richesses..." (Cor.LXXI, I2), c'est-à-dire ce par quoi Il vous fait vous tourner vers Lui. Mais celui d'entre vous qui s'imagine qu'il Le voit n'a, en fait, aucune connaissance. Par contre est connaissant celui qui sait que c'est Lui-même qui Se voit. C'est en cela que se partagent les gens qui ne savent pas, et ceux qui savent." [142]

C'est donc simultanément sous son double aspect de transcendance et d'immanence que Dieu doit nous être connu ; c'est pourquoi Ibn ʿArabī écrit :

"(...) Allāh s'est décrit Lui-même comme Apparent et Caché. Il a existencié le Monde à la fois comme monde de la non-manifestation (ʿālam al-ghayb) et de la manifestation (al-shahāda) afin que

nous percevions Le Caché dans notre non-manifestation et l'Apparent dans notre manifestation (...)" [143] Pour le shaykh al-Akbar, la connaissance d'Allāh qui est la plus parfaite est celle qui unit à la fois la transcendance et l'immanence divine. Celui qui voit seulement la transcendance "ne possède que la moitié de la connaissance d'Allāh" tandis que celui qui "affirme tantôt Sa transcendance et tantôt Son immanence (...) pour qui il n'est pas une seule forme dont Allāh ne soit l'essence", celui-là possède "la connaissance la plus complète, qui est celle qu'ont apportée les Révélations venues de chez Allāh." [144]

Ailleurs, commentant le hadīth, "En vérité Allāh a créé Adam selon Sa forme (ʿalā ṣurātihi)" [145] Ibn ʿArabī écrit :

"Le changement est [pour Adam] son intérieur et la permanence (al-thubūt) son apparence (...) Mais pour Allāh, qui est décrit comme l' Apparent et le Caché, c'est le changement qui est Son apparence et la permanence qui est Son Intérieur. Ce qui est Caché en Allāh est apparent chez l'homme et ce qui est apparent chez Lui est caché chez l'Homme. C'est comme dans l'exemple bien connu du miroir : si tu élève ta main droite et que tu regardes la glace, c'est sa main gauche que ton reflet élève. Ta droite est donc la gauche de ton reflet et ta gauche sa droite. Ton Extérieur (ẓāhir), Ô créature est à l'image de Son Nom, l'Intérieur (al-bāṭin) et ton intérieur à l'image de Son Nom l'Extérieur (...) Tu es son reflet inversé. Tu es Son Coeur et Il est ton coeur. "Elles sont pour vous un vêtement et vous êtes pour elles un vêtement" (Cor.II, 187). Il n'y a pas plus véridique que ce verset (...)".[146]

D'autre part, concernant le verset : "Rien ne Lui est semblable, et Il est Celui qui entend et qui voit" (Cor. XLII, II) Ibn ʿArabī indique clairement dans son commentaire [147] que la première partie est négation de l'immanence et la seconde son affirmation (la vue et l'ouïe étant des attributs qui appartiennent aussi aux créatures). Mais il précise aussi plusieurs fois, [148] que la première partie du verset, à elle seule, contient déjà la double affirmation de la transcendance (si l'on considère le Ka de Ka-mithlihi comme superfétatoire) et de l'immanence (si l'on traduit ce Ka par "comme", ce qui donne : "Il n'y a rien (qui soit) comme Son pareil" - le "pareil" étant le "Insān Kāmil" : dans ce cas, en effet, la similitude - tasbīh - est affirmée). [149]

Cet Insān Kāmil (Homme Parfait) "(...) est à la fois l'éphémère (al-ḥādith) et l'éternel (al- azalī), et est une création perpétuelle (al-dāʾim) et sans fin (al-abadī). Il est le Verbe distinctif et unitif (al-Kalima al-fāṣila al-jāmiʿa)" car "(...) il réunit en lui toutes les réalités essentielles du monde (...)" "(...) sa forme apparente est créée des réalités et des formes du monde et sa forme intérieure est créée à l'image d'Allāh." [150] Il est alors "à Allāh ce que la pupille est à l'oeil (bi-manzila insān al-ʿayn min al-ʿayn) c'est-à-dire ce par quoi l'on regarde (...)". [151]

Le prototype de cet Insān Kāmil est le prophète Muḥammad qui, selon Ibn ʿArabī, synthétise en lui tous les types prophétiques que symbolisent les vingt sept chapitres des Fuṣūṣ.

Il y a, on le voit, une incommensurable distance entre le point de vue d'Ibn Taymiyya et la doctrine du shaykh al-Akbar telle qu'elle apparait ici. Pour le premier la confusion du ʿabd avec le rabb ou du Khalq avec le Ḥaqq est tout à fait blasphématoire, tandis que pour le second il ne s'agit que de la réintégration des Réalités (ḥaqāʾiq) dans leur Principe. Sous le rapport de sa servitude ontologique (ʿubūdiyya) le serviteur reste serviteur, mais sous le rapport de sa Réalité Essentielle, il est Ḥaqq et il est Khalq.

En ce qui concerne la forme de la critique, il est à remarquer qu'Ibn Taymiyya quand il cite Ibn ʿArabī par exemple le passage du Faṣṣ Nūḥ que nous avons traduit, tronque le texte passant immédiatement du préambule, dans lequel l'affirmation de la transcendance et de l'immanence divine est faite dans une forme paradoxale, à quelques unes de ses conséquences comme l'adoration illimitée, ou la perplexité (ḥayra). Ces deux points feront d'ailleurs l'objet d'un examen séparé dans la suite de notre travail. D'une manière générale, notre polémiste préfère rapporter des propos d'Ibn ʿArabī qui paraissent d'autant plus scandaleux qu'ils sont séparés de leur contexte. Il ne nous semble pas qu'il ait tenté en quelque endroit que ce soit une réfutation détaillée de la notion de waḥdat al-wujūd, se contentant d'utiliser des formules lapidaires ou des extraits non représentatifs auxquels il ajoute généralement des propos d'origines diverses : Qūnawī, Ḥallāj, Tilimsānī, Ibn Isrāʾīl, Ibn Sabʿīn, Balyānī, Ḥarīrī, pour ne citer qu'eux. Cette assimilation de fait n'est pas à négliger car elle donne de la waḥdat al-wujūd une image faussée. Même si la doctrine reste fondamentalement la même, il y a dans la différence de

formulation qui caractérise chacun de ces auteurs beaucoup plus qu'une simple nuance. [153] Il semble toutefois qu'Ibn Taymiyya dans sa lettre au "ʿārif billāh al-shaykh Naṣr al-Manbijī" fasse preuve de plus de finesse en distinguant d'un côté Ibn ʿArabī, et de l'autre Tilimsānī et Balyānī. [154] Nous aurons l'occasion dans notre conclusion de revenir sur ce problème de méthode.

Nous pouvons également apporter ici un autre élément concernant le choix même des textes qui sont dans la quasi-totalité des cas tirés des Fuṣūṣ. Ce choix qui, on le verra, se répète partout, n'est pas fortuit et ce ne sont pas les quelques allusions aux Futūḥāt, faites ici ou là, qui en atténuent la signification.

B La Loi : le problème de la waḥdat al-adiyān

Ce que nous entendons par "unité des religions" (waḥdat al-adiyān) recouvre, on va le voir, une pluralité de sens pour lesquels nous ne trouvons pas, chez le polémiste ḥanbalite, d'exposé critique détaillé. C'est donc dans les écrits akbariens qu'il nous a fallu rechercher les éléments propres à donner la cohérence nécessaire à notre propre présentation.

Il y a dans le Coran une utilisation intéressante du terme dīn (plur. adiyān) : "Dis : Ô infidèles (...) Vous avez votre religion et moi la mienne (lakum dīnukum wa liya dīnī)" (Cor.CIX, I — 6). Dans ce dernier verset le terme dīn est appliqué à la fois à l'Islam et aux croyances des polythéistes, ce qui à certains égards est significatif.

En ce qui concerne Ibn Taymiyya on constate qu'il s'intéresse très peu à la notion d'unité des religions ; il n'en va pas de même à propos des thèses d'Ibn ʿArabī sur l'adoration universelle de Dieu. Il cite à plusieurs reprises certains passages des Fuṣūṣ où il en est particulièrement question et s'attaque très souvent à d'autres notions, corollaires de celle-ci comme l'infidélité (shirk) ou la foi (al-īmān). En regroupant ces diverses attaques par thèmes, on s'aperçoit très vite qu'il y a entre elles une unité dont rend compte notre titre.

I - La notion d'unité des religions : les attaques d'Ibn Taymiyya.

Deux passages dans l'oeuvre d'Ibn Taymiyya ont attiré notre attention, car ils concernent tous deux un distique d'Ibn ʿArabī dont L. MASSIGNON a signalé l'attribution erronée à Ḥallāj :

"En vérité, dans l'école ittiḥādī - dont fait partie l'auteur des Fuṣūṣ ou d'autres qui ont trouvé chez lui la matière de leurs propos et adoptent son point de vue en bien des domaines - on considère que la réalité d'une chose résulte de son énonciation. C'est d'ailleurs l'un des principes de l'école sophiste : tout ce que dit ou croit quelqu'un est réel à partir du moment où il le dit ou le croit. Ainsi les ittiḥādiyyūn font du mensonge une vérité et prétendent que le gnostique ne ment pas étant donné que le mensonge est pour le menteur une chose existante et réelle. Si donc il croit une chose, elle est vraie dans sa croyance et s'il l'énonce elle est vraie dans sa parole. (...) C'est pourquoi l'homme de réalisation spirituelle ordonne qu'on croie en tout ce que professent les créatures et dit :

"Les êtres se sont formé au sujet de Dieu des croyances
Et moi je professe tout ce qu'ils ont cru." I56

"Il est pourtant évident que des professions de foi contradictoires ne peuvent être professées surtout par une même personne. Mais pour les ittiḥādiyyūn il faut accepter comme vraies des choses opposées ou contraires. Ils en font même l'un des fondements de leur voie et de la réalisation spirituelle." I57

Ailleurs, Ibn Taymiyya commente les mêmes vers en ces termes : "(...) C'est un propos tout à fait contradictoire, et l'union de deux choses antithétiques dans le domaine de la foi constitue la plus extrême des perversions. Lorsque deux choses sont opposées et contradictoires, et que l'une nie ce que l'autre affirme, cela implique que ce qui est vrai pour l'une est faux pour l'autre. Leur réunion est donc impossible.(...)" I58

Ce que reproche Ibn Taymiyya à l'auteur de ces vers, c'est en somme d'affirmer qu'on peut professer plusieurs croyances à la fois, chose impossible à ses yeux puisqu'elles comportent dans leurs credo respectifs des aspects antithétiques. Cette conciliation des contraires, constate notre polémiste, conduit à la conception d'une unité fondamentale des religions et donc d'une universalité de la Vérité indépendamment des formes particulières des croyances, conception à ses yeux fallacieuse et inconciliable avec l'orthodoxie islamique. Au surplus il pressent ce qu'un tel point de vue pourrait avoir comme conséquences pratiques pour la communauté et ne peut accepter de mettre sur pied d'égalité des religions contre lesquelles l'Islam est en guerre. S'il ne rejette pas la validité originelle des religions reconnues par le Coran, il réclame une politique plus rigoureuse, plus intransigeante à leur égard, ce en quoi il rejoint d'ailleurs, peut-être sans le savoir, Ibn ʿArabī lui-même.

- La notion d'unité des religions chez Ibn ʿArabī

Pour le shaykh al-Akbar, ce qui est impliqué dans cette notion c'est l'unité des formes religieuses, ou si l'on préfère l'affirmation que tous les modes d'adoration existants ou concevables sont, d'un certain point de vue, valides et légitimes, que ce soit simultanément ou successivement. Cette "unité transcendante des religions" ne s'identifie nullement chez lui à un vulgaire syncrétisme mais découle de l'universalité de la Vérité telle qu'elle se trouve, selon lui, implicitement ou explicitement affirmée dans le texte même de la Révélation coranique.[159]

Cette universalité se trouve notamment exprimée dans les

célèbres vers du "Tarjumān al-ashwāq" :

"Mon coeur est devenu capable de revêtir toutes les formes
Il est pâturage pour les gazelles et couvent pour les moines
Temple pour les idoles et Kaʿba pour le pélerin
Il est les tables de la Thora et le livre du Coran
Il professe la religion de l'Amour, quel que soit le lieu
vers lequel ses caravanes se dirigent
Et l'Amour est ma loi et ma foi" [160]

C'est également le sens des premières lignes des Fuṣūṣ :

"La louange est à Allāh qui a fait descendre les sagesses (al-Ḥikam) sur les coeurs des verbes (ʿalā qulūb al-Kalim) [161] depuis la station de l'éternité absolue par une voie droite dont l'unicité n'est pas affectée par la diversité des croyances (al-niḥal) et des religions (al-milal) laquelle est la conséquence des divergences entre les communautés humaines." [162]

Chez Ibn ʿArabī, la waḥdat al-adiyān (expression qui, sauf erreur, n'appartient pas à son vocabulaire technique) est inséparable de la notion de tajallī : c'est pourquoi il parle du Dieu créé dans les croyances (al-Ḥaqq al-makhlūq fī-l-iʿtiqādāt) c'est-à-dire l'aspect particulier de Dieu qui apparaît dans la théophanie et dont la spécificité est déterminée par celle du "réceptacle" (maẓhar) de la théophanie. Chaque croyance est donc l'expression conceptuelle de cet aspect :

"Le Dieu (al-Ḥaqq) qui est dans la croyance est celui dont le coeur contient la forme, celui qui se manifeste à lui afin d'être connu. Mais l'oeil ne voit que le Dieu de la croyance" [163]

C'est ce qui explique la pluralité des croyances, la

diversité étant aux théophanies ce que la multiplicité est aux créatures.

En outre chaque être adore son seigneur particulier et rejette tous les autres, ainsi que cela apparait dans le hadīth suivant : "Au jour de la résurrection Allāh Se manifestera aux créatures sous une forme qu'elles auront niée. Puis Il leur dira : Je suis votre Seigneur. Mais elles s'écrieront : nous prenons refuge en Allāh contre toi ! Alors Il se montrera à elles sous la forme correspondant à leur croyance respective et elles l'adoreront." [164]

Un autre passage des Fusūs nous donne quelques précisions à ce sujet :

"Comme nous le disions, le croyant ne loue que le dieu de sa croyance, et s'y attache. Comme il n'est aucun acte qu'il accomplisse sans que celui-ci lui revienne, il ne loue en réalité que lui-même. C'est assurément ainsi qu'il en va de l'œuvre qui loue son artiste, sa beauté ou sa laideur lui étant due. Le dieu de la croyance est à l'image que s'en fait le croyant : elle est son oeuvre ; en louant ce qu'il croit, c'est lui-même qu'il loue. C'est pour cela qu'il condamne toute autre croyance, ce qu'il ne ferait pas s'il était équitable. Mais celui qui est tourné vers un objet d'adoration qui lui est propre, ignore nécessairement cela du fait qu'il conteste toute croyance en Allāh différente de la sienne. S'il connaissait la signification des paroles de Junayd : "La couleur de l'eau est celle de ce qui la contient", il accepterait la foi de chacun et reconnaîtrait Allāh en chaque forme, en chaque croyance. Mais il se fonde sur l'opinion (qu'il a au sujet d'Allāh) et non pas sur une connaissance à son sujet. C'est pourquoi Allāh a dit : "Je suis conforme à l'opinion que Mon serviteur se fait

de Moi" [165] C'est-à-dire qu'Allāh lui apparaît exclusivement selon la forme de sa croyance : il peut alors l'envisager dans l'absolu ou de façon restrictive.

"Le Dieu des croyances (ilāh al-muʿtaqadāt) est celui qui est compris entre certaines limites, c'est le Dieu que contient le coeur du serviteur, [166] tandis que le Dieu Absolu, c'est celui que rien ne peut contenir, car Il est l'Essence des choses et l'Essence de Lui-même. Or on ne peut dire d'une chose ni qu'elle se contient elle-même ni qu'elle ne se contient pas." [167]

Il précise ailleurs :

"Ni le coeur, ni l'oeil ne contempleront jamais autre chose que la forme de la croyance (qu'un être) a au sujet d'Allāh." [168]

Ce "dieu de la croyance" ne représente qu'un des multiples aspects divins :

"Chaque existencié ne (connaît) d'Allāh que le seigneur qui lui est propre. Il lui est impossible de posséder la totalité (des aspects divins)." [169]

Le gnostique sera celui qui pourra reconnaître en chaque dieu conditionné par la croyance, cet aspect d'entre les aspects divins, et dont le coeur sera, comme le dit le shaykh al-Akbar "capable de revêtir toutes les formes" :

"Sois donc en ton âme, comme une matière (hayūlā)pour toutes les formes de croyances, car en vérité Allāh est trop vaste et trop majestueux pour être limité par une croyance plutôt qu'une autre (...)." [170]

Quand Ibn ʿArabī parle des formes de croyances, il désigne

non seulement les religions traditionnellement considérées comme révélées, mais également ce que le monothéisme islamique désigne comme idolâtrie. Car nous allons le voir plus loin, ce qui est adoré en chaque objet d'adoration ne représente pour lui que la face divine propre à cet objet. En ce sens, on peut dire qu'il n'est aucun culte qui ne soit en définitive voué à Allāh seul, aucun objet d'adoration qui ne soit en fait un lieu de la manifestation divine, aucun être, ni aucune chose qui n'adore Dieu.

Cette question suscite évidemment des attaques très vigoureuses de la part d'Ibn Taymiyya qui voit là du panthéisme pur et simple

2 - Dieu est-il l'Adoré en tout adoré ?

- L'argumentation d'Ibn Taymiyya.

C'est peut-être sur cette question qu'Ibn Taymiyya se montre le plus virulent et porte les accusations les plus graves. Résumons tout de suite les faits : notre auteur reproche au shaykh al-Akbar d'affirmer que le véritable shirk (adolâtrie) c'est l'Īmān (la foi), que l'idolâtre ne pèche que par omission puisqu'il limite son culte à un ou plusieurs objets d'adoration plutôt que de l'étendre à la totalité des êtres, considérés comme autant de lieux de la manifestation divine.

"(...) Les ittiḥādiyyūn prétendent qu'ils n'adorent rien d'autre qu'Allāh, car il est inconcevable d'adorer un autre que Lui. Ainsi selon eux, les idolâtres eux-mêmes n'adorent qu'Allāh. Ils affirment en outre que le verset : "Et ton Seigneur a décrété que vous n'adoreriez que Lui" (Cor. XVII, 23) a valeur de décret (Ḥukm)

et non d'ordre (amr). Par conséquent, dans tout ce qui est adoré, c'est Allāh qui est adoré, car Il n'a pas décrété une chose sans qu'elle soit." 171

Sur le même sujet il écrit ailleurs :

"Ils disent qu'Allāh n'a pas décrété une chose sans qu'elle soit, ce qui est pervertir le sens des versets divins, détourner le propos de son objet et mentir au sujet d'Allāh ! Le terme "qaḍā" (Il a décrété) n'a pas le sens de prédestination (qadar) ou de création (takwīn) - conformément à l'opinion unanime des musulmans et des gens doués de raison - comme par exemple dans la phrase "Allāh n'a pas prédestiné (mā qadara) une chose sans qu'elle soit" [Dans le verset en question le verbe qaḍā] a le sens d'ordonner (amara) ; or ce qu'ordonne Allāh peut être ou ne pas être. Il en va de même dans l'expression Allāh "n'a pas institué" (mā ḥakama) une chose sans qu'elle soit (...) C'est la raison pour laquelle certains anciens lisaient ce verset de la façon suivante : "Ton Seigneur a enjoint (waṣiya) que vous n'adoreriez que Lui" formulation retenue par certaines recensions du Coran." 172

Ibn Taymiyya nous explique également que selon Ibn ʿArabī "Allāh possède en chaque objet d'adoration une face (wajh) que connait celui qui Le connait et que nie celui qui Le nie (...) Le gnostique sait ce qu'il adore et sous quelle apparence. L'ignorant dira : ce n'est qu'une pierre, ou ce n'est qu'un arbre, tandis que le gnostique dira : ceci est un lieu de la manifestation divine qu'il faut vénérer et non restreindre." 173 "C'est parce qu'ils ont déterminé [et donc limité l'objet de leur adoration] que les chrétiens sont infidèles. Par contre les idolâtres ne se trompent que

dans la mesure où ils restreignent leur adoration à certains lieux de manifestation. Le gnostique quant à lui adore toute chose." 174

Le meilleur exemple de cette adoration illimitée, nous dit l'auteur, c'est le cas d'Ibn Sabʿīn qui voulut s'installer en Inde où l'on adore toute chose.[175] Pour Ibn Taymiyya, il y a ceux qui professent l'ittiḥād ou le ḥulūl de façon absolue et ceux qui le professent de façon restreinte : "(...) C'est pour cela [que les ittiḥādiyyūn comme Ibn ʿArabī] disent que l'erreur des chrétiens est de limiter [c'est-à-dire de ne reconnaître Dieu qu'en Jésus seul], de même que l'erreur des idolâtres vient de ce qu'ils se contentent d'adorer certains lieux de manifestation plutôt que d'autres. Mais quant à eux ils autorisent le shirk et l'idolâtrie la plus absolue et la plus générale." 176

C'est dans la Risālat al-ittiḥādiyyīn qu'il développe le plus ses critiques en consacrant plusieurs pages à une longue citation des Fuṣūṣ puis à sa réfutation point par point. 177

"(...) Ils rassemblent [il s'agit en fait d'Ibn ʿArabī] toutes les formes de shirk existant au monde, font de tous les êtres créés des égaux d'Allāh, rendent licite l'adoration de toutes choses et les adorent en disant : nous n'adorons qu'Allāh." 178
"(...) Les hérétiques prétendent que toute chose mérite qu'on lui attribue la divinité (ulūhiyya), tout comme Allāh le mérite. Et pourtant Il a dit : "Demande aux messagers que nous avons envoyés avant toi si Nous avons institué d'autres divinités qu'Al-Raḥmān." (Cor. XLIII, 45) Mais ces hérétiques soutiennent que tout est par soi-même une divinité adorable, alors même qu'Allāh a informé qu'Il

n'en a pas institué d'autres qu'AL-Raḥmān. Il a également dit : "Nous avons envoyé à chaque communauté un messager pour qu'elle n'adore qu'Allāh et s'écarte des idoles (al-Ṭaghūt)." (Cor.XVI, 36) Allāh a donc ordonné qu'on L'adore et qu'on rejette les idoles. Mais pour eux Allāh est présent dans toutes les idoles. Pire encore : elles sont pour eux identiques à Allāh ! Qui les adore, n'adore que Lui ! Allāh a dit aussi : "Ô hommes, adorez votre Seigneur qui vous a créés vous et ceux qui vous ont précédés."(Cor.II, 2I) Dans ce verset et dans celui qui le suit [(...) Ne donnez pas d'associé à Allāh (...)], il est ordonné d'adorer le Seigneur, créateur de ces versets ; mais pour ces hérétiques damnés, Allāh est identique à ces versets. Il interdit que les hommes Lui donnent un égal, ce qui pour eux n'est même pas imaginable puisque l'égal en question, c'est Lui-même. Comment pourrait-Il être l'égal de Lui-même ? Ainsi donc tous ceux qui adorent un égal d'Allāh, n'adorent que Lui !

"D'autre part, ils recourent à l'expression usitée chez les idolâtres pour désigner la divinité à laquelle ils vouent leur culte, alors qu'il est dit : "Fera-t-il de toutes les divinités un seul Dieu ?" (Cor.XXXVIII, 5) Ils considèrent donc que cette divinité est, pour les polythéistes, Allāh, ainsi que le prouve le terme utilisé : divinité (āliha) (...).

"Les associationnistes rejettent également les envoyés (al-rusul) puisque ces derniers leur enjoignent de n'adorer qu'Allāh seul et d'abandonner le culte que pratiquaient leurs pères (...) Lorsqu'ils adorent leurs passions (ahwā), ils n'adorent qu'Allāh (...) Pour eux Satan est un lieu de la manifestation divine qu'il faut magnifier ; celui qui l'adore n'adore qu'Allāh ! Car Satan

n'est autre qu'Al-Raḥmān ! (...) Il faut adorer Satan, ainsi que toutes les choses existenciées (al-mawjūdāt), car elles sont pareilles à Allāh (...)" [179]

"[Ibrāhīm a dit à son peuple :]"(...) En vérité je suis innocent [du shirk que vous commettez] en donnant des associés à Allāh. Je tourne ma face, en véritable monothéiste (ḥanīfan) vers Celui qui créa les cieux et la terre." (Cor. VI, 78-79) Pour ces hérétiques, celui que l'on associe à Allāh, Lui est identique et n'est pas différent de Lui. Comment celui qui tourne sa face vers Allāh pourrait-il Le renier ?" [180]

Ibn Taymiyya explique ensuite qu'il existe deux degrés dans cette foi à rebours : on peut soit "adorer Dieu en chacun de Ses lieux de manifestation, sans restriction ni particularisation, ce qui constitue pour eux le degré de celui qui a atteint la perfection, qui ne rejette plus rien ; soit l'adorer dans certains lieux de manifestation seulement ; c'est ce que font ceux qu'ils estiment imparfaits (...)" [181]

Quand Ibn ʿArabī ne rejette pas les prophètes, c'est pour dire que les associationnistes sont "meilleurs que les messagers, puisque les premiers adorent Allāh dans certains lieux de manifestation tandis que les seconds se limitent à un seul." [182] Pour lui le véritable gnostique (al-muḥaqqiq al-ʿārif) c'est donc celui qui adore Allāh en toutes choses. [183]

Ibn Taymiyya conclut en ces termes :
"Pour eux, il est inconcevable qu'Allāh soit ailleurs que dans les créatures : celui qui ne L'adore pas dans les créatures, ne l'adore

pas réellement. Et s'il dit qu'il l'adore, c'est une formule vide de sens, c'est-à-dire comme l'expliquent, les ittihādiyyūn, qu'il s'agit d'une forme d'adoration restrictive (bi-l-takhsīs) puisque limitée à certains mazāhir. Cela constitue à leur avis une imperfection non pas à cause de ce qu'on associe à Allāh et qu'on adore, mais au contraire à cause de ce qu'on exclut. Il n'y a dans le shirk ni ignorance, ni imperfection, sauf dans ce que je viens de dire. Le shirk généralisé est [à leurs yeux] le plus parfait et le meilleur (...)" [184]

Beaucoup de véhémence on le voit chez Ibn Taymiyya, pour affirmer que chez Ibn ʿArabī le shirk devient l'Īmān et réciproquement.

- La position d'Ibn ʿArabī.

Cette notion, comme le relève Ibn Taymiyya, a pour base scripturaire le verset : "Et ton Seigneur a décrété que vous n'adoriez que Lui" (Cor. XVII, 23) Contrairement à l'interprétation faite précédemment par notre hanbalite, le terme qadā exprime pour Ibn ʿArabī un statut imprescriptible, déterminé et irrévocable, un ordre existenciateur (amr takwīnī) qui ne peut être désobéi à la différence de l'ordre normatif (amr taklīfī) lequel peut ne pas être exécuté. Le verset signifie alors que seul Allāh peut être adoré, indépendemment de l'ignorance du serviteur.

C'est ainsi qu'il écrit dans les Fusūs : "Pour les Muhammadiens le verset : "Et ton Seigneur a décrété que vous n'adoreriez que Lui" a valeur de statut. Celui qui est savant sait ce qui est adoré, et sous quelle forme Il apparaît pour y être adoré. Il sait

également que la différenciation et la multiplicité sont comme les membres des formes sensibles ou les sens internes des formes spirituelles. En tout adoré, nul autre qu'Allāh n'est adoré. L'ignorant, en revanche, s'imagine que la divinité appartient à l'objet adoré lui-même ; sans cela personne n'adorerait les pierres ou les autres objets. C'est pourquoi Allāh dit : "Dis ; Nommez-les [ces divinités]" (Cor.XIII, 33) S'ils les avaient nommées, ils les auraient appelées "pierres", "arbres" ou "étoiles" et si on leur avait demandé : Qu'adorez-vous ? Ils auraient répondu : un dieu, et non pas Dieu ou le Dieu. Ce n'est pas ce que professe le savant, et quant à lui il dira : ceci n'est qu'un lieu de la manifestation divine qu'il faut certes vénérer mais sans restreindre [l'Adoré à un objet particulier d'adoration]. Le premier [celui qui est savant] ne s'imagine pas [que la divinité appartient à l'objet adoré] et dira Votre Dieu est un Dieu unique. Soumettez-vous à Lui !" où qu'Il Se manifeste "et annoncez une bonne nouvelle aux humbles !" (Cor. XXII, 34) Les humbles sont ceux dont le feu de la nature inférieure s'est éteint. Ils disent donc un dieu (ilāhan)et non pas une nature (ṭabīʿa)." 185

Un passage des Futūḥāt nous donne une explication à peu près similaire :

"Qaḍā signifie "statuer, décréter"et, de fait, c'est pour cela que les divinités sont adorées. L'objet d'adoration de tout adorateur n'est en effet rien d'autre qu'Allāh et il n'est nulle chose qui soit adorée pour elle même si ce n'est Allāh. L'erreur du polythéiste (al-mushrik) réside seulement dans le fait qu'il s'adonne à une forme particulière d'adoration qui ne lui a pas été prescrite par Allāh." 186

On remarquera au passage qu'Ibn ʿArabī donne la raison d'être fondamentale de l'acte d'adoration en lui-même, sa justification métaphysique, tout comme il montre l'erreur propre à tous ceux qui limitent la portée de cet acte. Ceci ne signifie pourtant pas qu'Ibn ʿArabī mette le polythéiste au dessus du monothéiste. D'ailleurs en ce domaine il ne peut y avoir de supériorité de l'un sur l'autre, toute supériorité ne provenant que du degré de connaissance atteint.

Nous avons dans les Fuṣūṣ, une illustration parfaite de ce point de vue. Il s'agit du chapître Hārūn (Aaron), dont une grande partie est d'ailleurs cité par Ibn Taymiyya, [187] et qui est essentiellement un commentaire des versets coraniques relatifs à l'histoire du Veau d'or (Cor.XX, 85-97). Nous donnons ci-après une traduction partielle de ce chapître y compris le début puisqu'il permet de mieux comprendre l'ensemble des idées qui y sont développées :

"Sache que l'être de Hārūn procède du Royaume de la Miséricorde divine (al-Raḥamūt) en vertu de la parole divine : "Nous lui avons accordé de par Notre Miséricorde - "lui" désigne Mūsā - son frère Hārūn comme prophète" (Cor.XIX, 53) Sa nature prophètique provient donc du Royaume de la Miséricorde. Mais, s'il est plus vieux que son frère Moïse, ce dernier lui est supérieur, quant au degré prophètique. C'est parce que la nature prophètique de Hārūn procède de cette Miséricorde divine que Mūsā s'adresse à lui en disant : "Ô fils de ma mère !" (Cor.XX, 94) Il fait référence à sa mère plutôt qu'à son père car la miséricorde (Raḥma) est naturellement plus abondante chez la mère que chez le père ; [188] n'était cette miséricorde, elle n'aurait pas la patience d'élever ses enfants.

"Puis Hārūn s'écria : "Ne m'attrape pas par la barbe ni par la tête et ne donne pas aux ennemis l'occasion de se rire de moi." (Cor.VII, 150) Tout ceci est l'une des haleines de la Miséricorde (nafas min anfās al-Rahma) et fut provoqué par le fait que Mūsā n'avait pas bien regardé les tablettes qu'il tenait dans ses mains et avait jetées par terre. S'il l'avait fait, il y aurait trouvé guidance (huda) et miséricorde. La guidance lui aurait montré comment était survenu l'affaire qui provoqua sa colère, et également que son frère Hārūn était innocent. La miséricorde étant dans la nature de ce dernier, Mūsā ne l'attrapa pas par la barbe devant son peuple, en raison aussi de son grand âge et parce qu'il était son aîné. La demande de Hārūn était de sa part une forme de compassion (shafaqa) à l'égard de Mūsā, puisque sa nature dérivait de la miséricorde d'Allāh. Il ne pouvait agir autrement.

*"Ensuite Hārūn dit à Mūsā : "J'ai eu peur que tu ne me dises : tu as divisé les enfants d'Israīl"(Cor.XX, 94) et que tu ne me croies la cause de leur division, alors que c'est le culte du Veau d'or qui les a divisés. En effet certains se mirent à l'adorer par soumission envers le Sāmirī [189] et pour l'imiter, tandis que d'autres s'en abstinrent et attendirent le retour de Mūsā afin de l'interroger à ce sujet. Hārūn craignait que cette discorde ne lui soit reprochée.

"En fait Mūsā en savait plus à ce sujet que son frère, car il savait ce qu'adoraient en réalité les adorateurs du Veau d'or, puisqu'Allāh a décrété qu'on n'adorerait que Lui ; or Il n'ordonne pas une chose sans qu'elle survienne. Si donc il réprimande Hārūn c'est à cause de ce qu'ont suscité son refus et son

incompréhension ; car le gnostique (al-ʿārif) voit Allāh en toutes choses, bien plus il voit qu'Il est identique à toutes choses. De plus Mūsā était l'instructeur de son frère bien qu'étant plus jeune que lui.(...)

"Il y a dans le manque d'autorité qui empêcha Hārūn de s'imposer aux adorateurs par la domination du Veau d'or, comme le fit Mūsā, une sagesse (Ḥikma) qu'Allāh manifeste dans l'existence afin d'être adoré sous toutes les formes. Car même si après cela la forme en question disparait, ce ne peut être qu'après avoir été revêtue aux yeux de ceux qui l'adorent d'un aspect divin. Par conséquent, il ne demeure aucune espèce de choses qui ne soit adorée, qu'on la divinise ou qu'on se soumette à elle.*Il en va nécessairement ainsi pour quiconque est doué d'intellection. Rien au monde ne peut être adoré sans s'être d'abord paré d'une certaine élévation (rifʿa) aux yeux de celui qui l'adore, et sans avoir manifesté son rang dans son coeur. C'est pourquoi Allāh est pour nous "l'Elevé par les degrés" (rafīʿ al-darajāt) et non pas l'Elevé par le degré, car Il multiplie les degrés dans une essence unique. Il a décrété que rien d'autre que Lui ne serait adoré dans l'un quelconque de ces multiples et différents degrés. Car chacun d'eux constitue en réalité un lieu théophanique dans lequel Lui [seul] est adoré. Le plus considérable et le plus élevé de ces lieux est la passion (al-hawā) ainsi qu'Il le dit : "N'as-tu point vu celui qui a pris sa passion pour dieu ?" (Cor. XLV, 23). C'est le suprême objet de l'adoration, car sans elle rien ne serait adoré et on ne l'adore que par elle-même. A ce sujet j'ai composé les vers suivants :

Le propre de la passion c'est qu'elle amène la passion
N'était la passion du coeur, on n'adorerait pas la passion.[190]

"Ne vois-tu pas combien la science qu'Allāh a des choses est parfaite et comment elle se parachève chez celui qui adore sa passion et en a fait son dieu. Il est dit : "Allāh l'a égaré sciemment" (Cor. XLV, 23). Or l'égarement (ḍalāla), c'est la perplexité (al-ḥayra).[191] Car lorsqu'Allāh voit ce serviteur n'adorer que sa passion parce qu'il a été amené à s'y soumettre et donc à adorer tout ce qu'elle lui commande d'adorer, [Il l'égare]. Même l'adoration envers Allāh est issue de la passion, car si elle ne se produisait pas à l'endroit du Très Saint - et dans ce cas précis il s'agit de la volonté d'aimer - Allāh ne serait ni adoré, ni préféré à autre chose.

"Il en va de même pour tous ceux qui adorent une forme particulière parmi toutes les formes existantes dans le monde et en font leur dieu. Ils n'agissent ainsi que par passion et l'adorateur ne cesse jamais d'être sous son emprise. Allāh voit bien qu'il y a pour les adorateurs divers objets d'adoration et que chacun en adore un exclusivement, accusant d'infidélité tous ceux qui en adorent un autre. Celui qui n'y prête que peu d'attention, s'étonne de ce que la passion a d'unitif (ittiḥād) plus encore d'unitaire (aḥādiyya). En vérité, les passions de tous les adorateurs ne font qu'une. Ainsi donc "Allāh l'égare", le rend perplexe "sciemment" sachant que nul n'adore autre chose que sa propre passion. En fait c'est elle qui se fait adorer de lui, que ce soit conformément à un ordre sacré ou pas.

"Le gnostique parfait, c'est celui qui regarde tout objet d'adoration comme un lieu de manifestation dans lequel Allāh est adoré. C'est pourquoi on donne à tous ces objets le nom de dieu bien qu'ils aient comme nom spécifique celui de "pierre", d'"arbre", d'"animal", d'"homme", d'"étoile" ou d'"ange", nom qui recouvre l'individualité qui leur est inhérente (al-sharkhṣiyya fīhi). L'aspect de divinité se situe en chaque adoré à un degré donné dont l'adorateur s'imagine qu'il appartient à ce qu'il adore. En réalité ce degré est fonction de ce que Allāh manifeste dans ce lieu théophanique particulier aux yeux de celui qui en a fait l'objet de son culte. Aussi certains ont-ils dit par ignorance : "Nous les adorons seulement pour qu'elles nous rapprochent d'Allāh intimement" (Cor. XXXIX, 3), tout en les appelant dieux au point de dire [au sujet du Prophète] : "Fera-t-il de [toutes] les divinités un dieu unique ? Ce serait une chose étonnante !" (Cor.XXXVIII, 5). Ils ne rejetèrent donc pas cette divinité unique mais s'étonnèrent car ils étaient arrêtés par la multiplicité des formes et ce qu'elles comportent de divin.

"Alors vint l'Envoyé qui les appela à un dieu unique, qu'ils reconnaissaient [intérieurement] sans en témoigner [extérieurement]. Ils marquèrent cette affirmation et cette reconnaissance en disant : "Nous les adorons seulement pour qu'elles nous rapprochent d'Allāh intimement" car ils savaient que ces formes en tant que telles étaient des pierres. C'est pourquoi fut donnée comme preuve à leur encontre la parole divine : "Dis : Nommez les !" (Cor. XIII, 33) ; or ils ne leur donnèrent que les noms qui pour eux revêtaient une réalité.

"Les gnostiques connaissent les choses telles qu'elles sont. Toutefois ils rejettent extérieurement le polythéisme car leur degré de connaissance implique qu'ils se soumettent à la loi érigée en leur temps (an yakūnū bi-ḥukm al-waqt) donc à la loi de l'Envoyé dans lequel ils croient et grâce auquel ils sont appelés croyants. Ils sont d'abord les serviteurs de leur temps (fahum ʿubbād al-waqt) [par conséquent ils condamnent les polythéistes] même si, grâce au pouvoir de la théophanie qui se manifeste dans ces idoles, ils savent que ceux-ci ne les adorent pas pour elles-mêmes, mais adorent Allāh en elles.

"Cela est ignoré du négateur qui n'a aucune connaissance de ce qui se manifeste. Quant au gnostique, il le cache qu'il soit prophète, envoyé ou héritier (wārith ie walī). Il ordonne donc aux polythéistes de rejeter ces idoles, si le prophète de son époque le fait, par soumission et désir de l'amour d'Allāh, conformément au verset : "Dis, si vous aimez Allāh, suivez-moi, et Allāh vous aimera." (Cor. III, 3I).Il appelle à un dieu qui est un recours universel, et connu dans l'absolu, mais non contemplable "Les regards ne peuvent le saisir" mais "C'est Lui qui saisit les regards" (Cor.VI, I03) par Sa subtilité (luṭf) et Sa présence dans l'essence des choses. Les regards ne peuvent Le voir, de même qu'ils ne peuvent voir l'Esprit (al-Rūḥ) qui régit leur enveloppe charnelle et leur forme apparente.

"Il est le Subtil, l'Informé (al-Khabīr)" (Cor.VI, I03) or l'expérience (al-Khibra) est synonyme de dhawq (expérience spirituelle) et le dhawq est une théophanie, laquelle se produit nécessairement dans une forme. Elles sont indispensables, l'une comme l'autre. Celui qui voit Allāh grâce à sa passion doit l'adorer. Puisse-tu comprendre ! Qu'Allāh soit le but du chemin ! " * I92

Ce long commentaire relatif au dialogue entre Mūsā et Hārūn nous révèle que la supériorité de l'un par rapport à l'autre est due au fait que le premier sait pourquoi les choses sont adorées, tandis que le second l'ignore, du moins en partie. Il apparait également que la véritable faute du Sāmirī n'est pas d'avoir introduit le culte du Veau d'or parmi les enfants d'Isrā'īl, mais d'avoir restreint leur adoration à un seul objet, croyant qu'il pouvait contenir en lui la totalité des aspects divins.

Ce qui permet à une chose d'être adorée, c'est l'aspect ou la face divine qu'elle reflète en tant que lieu théophanique, ceci justifie en soi l'idolâtrie d'une façon générale. Néanmoins le gnostique se doit de la rejeter, car il est soumis à la Loi Révélée, laquelle ne peut tolérer une loi contradictoire.

Il est à cet égard intéressant de constater qu'Ibn ʿArabī, même s'il affirme audacieusement la <u>waḥdat al-adiyān</u>, adopte à l'égard des chrétiens une position extrêmement stricte, parfois qualifiée d'intolérante, mais qui ne fait cependant que reprendre des mesures traditionnellement attribuées, soit au Prophète, soit aux premiers califes et en particulier à ʿUmar b. al-Khaṭṭāb. [193] Il n'y pas là de contradiction mais la nécessaire adaptation d'une réalité métaphysique aux conditions historiques du moment : la situation de l'Islam, quand Ibn ʿArabī prend cette position à une époque qui est à la fois celle des croisades et celle des invasions mongoles, exige en fait des dispositions propres à prévenir la désagrégation qui la menace.

La dernière chose que dit l'auteur, dans ce passage des

Fusūs, c'est qu'Allāh, incontemplable, nous donne par miséricorde la possibilité de Le voir grâce aux formes dans lesquelles Il Se manifeste. Ainsi, l'univers tout entier est amour et adoration :

"(...) Allāh est celui qui dans tout être aimé Se manifeste aux yeux de tout amant. Or comme il n'y a dans tout être que l'amant, il en résulte qu'il n'y a dans l'Univers qu'amant et aimé. Et tout cela se ramène en fait à Allāh puisque rien d'autre que Lui n'est adoré. En effet, il n'est aucune chose qui puisse être adorée sans qu'on s'y représente la fonction divine (al-ulūhiyya). Si ce n'était pas le cas, on ne l'adorerait pas. Cependant Allāh a dit : "Ton Seigneur a décrété que vous n'adoreriez que Lui !" Il en va de même pour l'amour : personne n'aime autre chose que son Créateur, mais on se voile de Lui dans l'amour de Zaynab, Suʿad, Hind ou Layla, de l'or, de l'argent, de la gloire, et dans tout ce qu'on peut aimer au monde." 194

De cette façon, tout amour, toute passion sont en quelque sorte sacralisés de par cette dimension qui s'y trouve immanquablement cachée, et dont nous ne sommes pas toujours conscients.

D'un point de vue plus général, les tajalliyyāt apparaissent une nouvelle fois comme l'élément essentiel de toute la doctrine akbarienne. Les attaques d'Ibn Taymiyya sont ici d'autant plus violentes qu'il situe le problème uniquement au niveau théologique : ce qui sépare le polémiste ḥanbalite du shaykh al-akbar apparait déjà dans l'interprétation du verset qui constitue pour le second le fondement in divinis de l'adoration universelle (cf Cor. XVII, 33). Il y a cependant un point où ces accusations semblent peu fondées : c'est quand Ibn Taymiyya affirme que chez Ibn ʿArabī

les polythéistes sont supérieurs aux prophètes parce que "les premiers adorent Allāh dans certains lieux de manifestations tandis que les seconds se limitent à un seul." Chez l'auteur des Futūḥāt, la supériorité - et les Prophètes et Envoyés possèdent éminemment cette dernière - est fonction de la connaissance on l'a vu dans le cas de Moïse. Enfin en ce qui concerne le shirk, on sait que c'est parce que nul ne peut ignorer Allāh sous tous Ses aspects - étant entendu qu'Il est l'Adoré en tout adoré - qu'il n'y a pas de véritable shirk, ni d'être qui ne soit sur la voie droite (al-ṣirāṭ al-mustaqīm).

3 - Le Ṣirāṭ mustaqīm

Très curieusement ce dernier point ne fait l'objet d'aucune attaque particulière chez Ibn Taymiyya : on trouve seulement une courte mention du Faṣṣ Hūd dans lequel il est pourtant longuement développé.[195] Cela est d'autant plus étonnant que cette notion, bien que s'appuyant sur une base scripturaire différente, est en fait complémentaire de la précédente. Le point de départ est ici un verset de la sourate Hūd : "En vérité, je m'en suis remis à Allāh, mon Seigneur et le vôtre. Il n'est de bête dont Il ne tienne la mèche frontale (nāṣiyatihā). Certes mon Seigneur est sur une voie droite." (Cor.XI, 56).

Pour Ibn ʿArabī, tous les êtres sont sur une voie droite, celle du Seigneur, la différence entre eux se situant, là encore, au niveau de la connaissance qu'ils en ont. C'est principalement dans le chapître des Fuṣūṣ consacré au prophète Hūd et intitulé "joyau de la sagesse de l'Unité dans le verbe de Hūd", que cette idée apparait.

"Les hommes se répartissent en deux catégories : les uns marchent sur un chemin qu'ils connaissent et dont ils savent où il conduit. Pour eux, ce chemin est la Voie Droite. Les autres marchent sur un chemin qu'ils ignorent et dont ils ignorent où il conduit. Mais ce chemin est rigoureusement identique à celui que parcourt en connaissance de cause la première catégorie."

Faisant allusion aux criminels (al-mujrimūn) qu'Allāh poussera vers la gehenne (all. à Cor. XIX, 83) il écrit :

"Lorsqu'Allāh les poussa vers ce lieu, ils atteignirent en fait la proximité divine (al-qurb). L'éloignement (al-buʿd) et l'enfer (al-jahannam) disparurent pour eux (fī-ḥaqqihim). Ils obtinrent la grâce (naʿīm) de cette proximité parce qu'ils l'avaient méritée en tant que criminels. Mais cette station délicieusement agréable ne leur fut pas accordée comme un don (minna) ; ils s'en emparèrent car leurs réalités l'exigeaient par des actes conformes à ce qu'ils devaient être. En accomplissant ces actes-là, ils étaient par conséquent sur la voie droite du Seigneur." [196]

Il ajoute ailleurs :

"Ainsi nous sommes [tous] sur la Voie Droite, où se trouve Allāh puisqu'Il tient notre mèche frontale dans Sa main. Il est impossible que nous la quittions. Nous sommes avec Allāh implicitement (bi al-taḍmīn) et Il est avec nous explicitement (bi al-taṣrīḥ) [197] car Il a dit "Et Il est avec vous où que vous soyez" (Cor. LVII, 3) tandis que nous sommes avec Lui en vertu du fait qu'Il saisit notre mèche frontale. Mais en réalité, Il est avec Lui-même quelque chemin qu'Il prenne avec Nous. Il n'y a donc personne dans l'Univers qui ne soit sur une Voie Droite, car toute

voie est [nécessairement] celle du Seigneur." [198]

Pour Ibn ʿArabī, "il n'y a rien en ce monde qui ne soit droit" :

"Celui qui marche avec [ou par] la créature, n'est autre qu'Allāh or Il a dit qu' "Il est sur une Voie Droite."

"La déviation (al-iʿwijāj) peut être en réalité rectitude (istiqāma) comme l'est la courbure de l'arc (al-qaws) : la rectitude pour lui, consiste à être courbe. Il n'y a rien en ce monde qui ne soit droit (mustaqīm), car Celui "qui tient la mèche frontale" d'un être marche avec lui et il est dit qu' "Il est sur une Voie Droite."

"Tout mouvement (ḥaraka) et toute absence de mouvement (sukūn) dans l'existence est divin puisqu'étant dans la main d'un Ḥaqq et émanant de Lui, décrit comme étant "sur une Voie Droite" selon l'enseignement du Véridique (bi akhbār al-Ṣadīq ; ie Hūd)." [199]

Ainsi, de même qu'il n'y a d'Adoré qu'Allāh, de même tous les êtres sont une voie droite ce qui ne signifie pas que l'égarement n'existe pas ; mais c'est un égarement tout relatif car nul n'échappe à la proximité divine.

Il est évident qu'Ibn Taymiyya rejette formellement tout ce qui est ici affirmé, d'autant que cela revient, pour lui, à confondre la foi (al-Īmān) avec le polythéisme (al-shirk) "Selon ce que prétendent ces hérétiques, celui dont la foi se confond avec le shirk a une foi parfaite et complète. Pour eux c'est en

cela que consiste la foi du gnostique qui a atteint le degré de la réalisation. Celui qui croit en Allāh dans tous Ses lieux de manifestation et L'adore en toute chose existante, est plus parfait que celui qui croit en Lui en tant qu'Il ne Se manifeste pas et ne L'adore que parce qu'Il n'est ni contemplable ni cognis-cible." [200]

Bien plus, nous dit-il, ils en viennent à prôner l'adoration de Satan : "Pour eux Satan est un lieu de la manifestation divine qu'il faut glorifier. Celui qui l'adore adore Allāh (...) Il faut adorer Satan et toutes les choses existantes car elles sont identiques à Allāh." [201]

Il s'agit évidemment d'une très grave accusation mais qui ne repose sur aucune base réelle, et n'a pas de fondement textuel. Une autre accusation, qui elle revient plus souvent, peut être mise en rapport avec la précédente puisqu'elle concerne le châtiment (al-ʿadhāb) promis aux gens de l'enfer.

4 - La Miséricorde divine et les ahl al-nār :
- les attaques d'Ibn Taymiyya

Il ne fait pas de doute pour notre hanbalite que l'impiété du shaykh al-Akbar est totale, car, ainsi qu'il l'écrit à maintes reprises, l'auteur des Fuṣūṣ remet en cause les trois piliers de la foi (uṣūl al-īmān) qui sont : croire en Allāh, en Ses Envoyés et au jour du jugement dernier (al-yawm-al-ākhir) : "En ce qui concerne la foi en Dieu, ils prétendent que Son Etre est l'existence du monde, lequel est son propre créateur. Pour le Prophète ils en savent soi-disant plus que lui et tous les autres

prophètes au sujet d'Allāh (...) Enfin à propos du jour du Jugement dernier, il [ie Ibn ʿArabī] déclare.

Ne subsiste que Celui qui est fidèle à Sa promesse [Lui-seul]
La menace d'Allāh n'a pas de réalité
Et même s'ils entrent dans la demeure du malheur
Ils y goûteront un plaisir qui sera une grâce différente.

"Plusieurs des égarés qui lui sont postérieurs rapportent qu'il aurait dit : En vérité le feu se transformera en une nature ignée pour ceux qui y entreront ; cela leur permettra d'en jouir durablement. Il n'y aura ni peur (khawf) ni danger (maḥdhūr) ni châtiment puisqu'il deviendra une chose agréable (amr mustaʿdhib).

"En outre ; à propos de ce qui est ordonné ou défendu, de celui qui ordonne ou défend, tout cela n'est pour Ibn ʿArabī qu'une seule et même chose." [202]

En un autre endroit ou Ibn Taymiyya cite - fautivement - les Fuṣūṣ, il écrit : "Ils rejettent la réalité du jugement dernier, puisqu'ils estiment que ceux qui sont promis au feu infernal, connaîtront comme ceux du paradis, un plaisir durable." [203]

Ibn ʿArabī est donc accusé de nier, non pas l'enfer mais ses tourments, et d'affirmer que les damnés y jouiront de leur châtiment. Du strict point de vue théologique, c'est en effet une grave remise en cause de la question du châtiment et par voie de conséquence du dogme du jugement dernier. Il est paradoxal de constater qu'Ibn Taymiyya ne revient pas très souvent sur ce point, sauf à croire qu'il ne connaissait pas les nombreux passages des

Futūḥāt où il en est question. D'ailleurs il met en rapport direct cette attaque avec celles qui visent le cas de Firʿawn sur lequel nous reviendrons plus tard.

- la position d'Ibn ʿArabī

Le shaykh al-Akbar fait remarquer à plusieurs reprises que le terme ʿadhāb (châtiment) contient par sa racine ʿ.dh.b. le double-sens de châtiment et jouissance (istiʿdhāb). Cela donne à ce mot le privilège, ainsi qu'à quelques autres, de réunir en lui-même deux significations opposées ou contraires (ḍiddayn). Ces vocables possédant des sens contradictoires sont appelés par les grammairiens arabes aḍdād ; il est un fait qu'Ibn ʿArabī a souvent recours à des interprétations utilisant les ressources de cette polysémie, en particulier dans ses commentaires de tel ou tel verset coranique. [203 bis]

C'est ainsi qu'il explique que le mot ʿadhāb "dérive du mot ʿudhūba (ce qui est agréable) qui désigne proprement le fait de jouir d'une chose." [204] Il précise ailleurs : "Le châtiment est ainsi nommé parce qu'il est agréable (yaʿdhubu) dans certains états et pour certains êtres, car la nature de leur composé le réclame." [205]

Dans un premier temps, Ibn ʿArabī va montrer ce qu'est le plaisir en prenant pour point de départ une formule de Abū Yazīd al-Bisṭāmī qui se réfère à l'extase du châtiment.

"Il n'est pas question de souffrance (ālām) mais de châtiment parce qu'il s'y trouve quelque chose d'agréable, à savoir le plaisir que peut procurer une chose plaisante. En d'autres termes,

c'est le plaisir qui est en lui-même une jouissance, non la chose qui le provoque. C'est une conception qu'on trouve également chez les rationaliste (ahl al-naẓar) quand ils affirment, à propos de la science, qu'elle n'est connue que par la science (al-ʿilm yuʿlam bi al-ʿilm) et chez les théologiens (al-mutakallimūn) pour qui la vision est vue par la vision (al-ruʾya turā bi l-ruʾya). On peut dire pareillement que ce qui permet de percevoir le plaisir, c'est le plaisir."[206]

En d'autres termes, une chose est agréable pour le plaisir qu'elle procure, non parce qu'elle est agréable : telle chose qui sera agréable à l'un ne le sera pas à l'autre et, inversement telle chose désagréable à l'un ne le sera pas à l'autre. Appliqué au domaine des châtiments infernaux, cela signifie que les différents supplices, et particulièrement le feu, ne sont pas par eux-mêmes insupportables ; tout dépend de la nature de l'être à qui ils sont appliqués.

Commentant ces mêmes vers de Bisṭāmi, le shaykh al-Akbar écrit en un autre endroit : "Abū Yazīd demande le plaisir dans le châtiment ce qui invertit l'ordre des réalités telle que l'admet la raison, mais les gens du dévoilement et de l'expérience spirituelle trouvent des choses que la raison déforme. Nous avons personnellement expérimenté ce dont parlent ces deux poètes[207] dans leurs vers. A ce sujet Allāh ne dit-Il pas au feu : "Sois fraîcheur et paix" (Cor.XXI, 69) Or le feu ne peut, selon la raison, être froid."[208]

Que le feu puisse devenir fraîcheur (bardan)

et paix (salāman) signifie pour Ibn ʿArabī qu'il n'est pas nécessairement synonyme de souffrance. Abraham, dont il est question dans le verset cité, sort indemne du feu parce que celui-ci a été rendu compatible avec sa nature. Le shaykh nous donne quelques précisions intéressantes sur ce point : "La vie est un bienfait qui se savoure, or on savoure selon la nature composée (al-mazāj) que l'on possède. Ainsi on dira que celui qui souffre du froid se réjouit de ce qui fait souffrir celui qui a chaud. Comprends donc cela. L'avertissement du législateur te suffira si tu comprends que les gens du feu (ahl al-nār) ont été rendu capables [de s'y trouver] de même que l'ont été ceux qui vont au Paradis. On dit à propos des gens du feu qu'ils n'y meurent ni n'y vivent mais implorent les bienfaits du feu parce qu'ils ont froid." [209]

Il écrit ailleurs, toujours à propos de l'Enfer : "L'état de l'Enfer restera ce qu'il est mais la Miséricorde divine y produira pour ses habitants une félicité sans que soient modifiés la forme ou le statut du séjour infernal. Car la Raḥma (Miséricorde) est toute puissante et son autorité imprescriptible à jamais." [210] Enfin lorsqu'au cours de son ascension spirituelle il rencontre Adam, ce dernier lui déclare : "Le bonheur dans la vie future est perpétuel en dépit de la différence des séjours : car Dieu a placé en chaque demeure (= Paradis ou Enfer) ce par quoi les habitants de cette demeure connaîtront la félicité." [211]

On le voit clairement, Ibn ʿArabī ne remet en cause ni l'Enfer ni même la notion de châtiment : la punition existe mais ne peut être éternelle, car ce serait limiter la Raḥma divine qui embrasse toute chose (cf Cor. VII, 156). Bien des pages des Futūḥāt

l'affirme ; le châtiment ne durera qu'un temps : "Allāh fait preuve de miséricorde en disant "Il vous réunira assurément" (cf Cor.IV, 87) car nous ne pouvons nous réunir que là où nous ne nous séparons plus ce qui désigne en fait la reconnaissance de l'Unicité Seigneuriale (...) Allāh mentionne à notre endroit un bien qui fera la joie de tous même si nous entrons dans le feu. Car cette union empêche que la disgrace divine (al-intiqām) puisse être perpétuelle. Le châtiment durera éternellement mais les états [de ceux qui le subiront] changeront. Lorsque s'achèvera le temps de la disgrace viendra le moment ou les souffrances procureront une sorte de félicité (naʿīm). La jouissance par le châtiment (al-istiʿdhāb bi al-ʿadhāb) est ce qui convient le mieux pour celui qui atteste l'Unicité Seigneuriale puis Lui associe quelque chose, avant de revenir à l'unicité (...)" [212] Il ajoute quelques lignes plus loin ces vers :

"Quand ils jouiront du châtiment, ils seront délivrés
Des souffrances du châtiment qui deviendra leur récompense."

On retrouve dans un passage des Fuṣūṣ le terme de récompense ou rétribution (jazāʾ) appliqué à la religion (al-dīn). Il est remarquable que ce mot désigne dans le Coran à la fois la récompense des pieux, et la rétribution des hypocrites. C'est cette ambivalence que fait ressortir le texte en question :

"En tout état de cause, l'ordre implique l'obéissance ; cela est évident dans le cas de celui qui reçoit un ordre : soit il s'y soumet de plein gré, soit il s'y refuse. Dans le premier cas nul n'est besoin d'explications complémentaires ; dans le second, le refus d'accomplir ce qu'Allāh a prescrit appelle de Sa part l'une ou l'autre des deux attitudes suivantes : l'indulgence et

le pardon ou le blâme. Ce ne peut être que l'un ou l'autre selon ce qui est requis. De toutes façons, Allāh agit toujours avec Son Serviteur selon la conformité de ses actes par rapport à ce qu'implique son état. C'est donc l'état [du serviteur] qui détermine [l'attitude d'Allāh envers ce dernier].

"En ce sens la religion est une récompense (jazā') à la fois pour ce qui réjouit comme pour ce qui déplait. A propos de cette récompense, Allāh a dit : "Allāh est satisfait de vous et vous êtes satisfaits de Lui" (Cor.V, II9), ceci est pour ce qui réjouit ; quant à ce qui déplait Il a dit : "Quiconque d'entre vous aura été injuste, Nous lui ferons goûter un grand Châtiment." (Cor. XXV, I9) Mais le verset : "Nous passerons outre à leurs fautes" (Cor. XLVII, I6) est également une récompense.

"Ainsi la religion est toujours "la" récompense. Or la religion c'est l'Islam qui signifie proprement soumission. Par conséquent se soumettre à ce qui est agréable ou à ce qui ne l'est pas apporte nécessairement une récompense." [2I3]

On constate qu'Ibn ʿArabī, lorsqu'il nie l'éternité du châtiment, se fonde en cela sur le Coran : la notion d'éternité y est certes mise en rapport avec le séjour infernal jamais avec la souffrance. La nuance est importante. En outre, il y aurait contradiction, selon le Shaykh al-Akbar entre un châtiment éternel et une faute qui, même répétée et persistante ne peut se mesurer qu'à l'aune d'une vie. Contradiction aussi avec la notion de Miséricorde divine : "La Miséricorde d'Allāh embrasse toute



chose et la limitation (al-taqyīd) ne fait pas partie des attributs de Celui qui est l'Etre Absolu." 214

Il précise à ce propos : "Allāh ne dit pas que la situation [dans laquelle sont les ahl al-nār] ne s'interrompera pas, comme Il le dit pour les Bienheureux. La raison pour laquelle cela ne peut pas être c'est cette parole divine : "Et Ma Miséricorde embrasse toute chose" (Cor.VII, 156) ainsi que cette autre parole : "Ma Miséricorde précède ma colère" en ce monde. L'existence est en effet une miséricorde qui s'étend à tous les êtres, même si certains seront châtiés. Cependant la perpétuation de l'état de grâce pour ceux qui en bénéficient ne connaît pas de terme, tandis que pour ceux qui sont dans l'état de disgrâce, elle dépend d'une volonté [divine] (irāda). Ainsi la disgrâce des habitants de l'Enfer se ramène à un châtiment et rien d'autre. Et cette disgrâce cessera." 214 bis

Et s'il peut sembler paradoxal d'être en Enfer et de n'y point souffrir, que dire alors des Anges, gardiens du feu, qui veillent à l'accomplissement des peines infernales ? En toute logique, ces anges ne peuvent sortir de l'état de félicité propre à l'état angélique : s'ils ne souffrent pas, nous explique l'auteur des Futūḥāt, c'est parce que leur nature s'accomode du feu. L'enfer est certes la sanction des fautes humaines, mais il constitue en outre l'un des états posthumes de certains êtres, providentiellement adapté à leurs prédispositions : de nature ignée, les "gens de l'Enfer" (ahl al-nār) retournent ainsi à leur ignéité originelle.

Tout ceci est, on s'en doute, extrêmement choquant pour un exotériste et, s'agissant d'Ibn Taymiyya ni l'argumentation ni les justifications scripturaires invoquées par le Shaykh al-Akbar ne sont suffisantes.

A ce titre, le problème de la foi de Firʿawn, et de son châtiment est des plus significatifs et mérite un examen approfondi.

5 - La Foi de Fir awn (Īmān Firʿawn)

- Les attaques d'Ibn Taymiyya

La question du châtiment de Firʿawn,[2I5] qu'Ibn ʿArabī est accusé de nier, est un argument d'une importance historique considérable puisqu'il constitue l'un des griefs les plus constants adressé à l'auteur des Futūḥāt au long des siècles. Le sujet est plusieurs fois abordé chez Ibn Taymiyya mais c'est principalement dans la Risālat al-ittiḥādiyyīn qu'on trouve à ce sujet l'argumentation la plus fournie.[2I6] A la suite d'une citation du chapître des Fuṣūṣ consacré à Mūsā,[2I7] il compare Firʿawn à l'Anté-Christ (Dajjāl) et reproche à Ibn ʿArabī de nier son entrée dans le feu (al-nār) en prétextant que "rien dans le Coran ne prouve qu'il entrera en Enfer. En réalité pour eux [les ittiḥādiyyūn], Firʿawn est un gnostique (ʿārif bi-Llāh) ou Dieu même ; en outre le feu n'implique pas, par nature, la souffrance (...)."[2I8]

Nous allons donner inextenso la traduction du chapître consacré par Ibn Taymiyya à cette question, et dont l'essentiel est fait de versets coraniques relatifs à Firʿawn. Il nous a en effet semblé intéressant de comparer moins le commentaire et l'herméneutique coraniques, nécessairement très différents, que le choix des versets.

De plus on ne peut étudier les positions de nos deux auteurs sans avoir en tête les données essentielles que fournit le texte de la Révélation coranique :

"Certains de ces ittiḥādiyyīn, qui se rendent coupables d'hérésie quant aux Noms divins et aux versets du Coran, prétendent que Firʿawn est croyant (muʾmin) et n'entrera pas dans le feu. Ils assurent que rien dans le Coran ne prouve son châtiment, et qu'au contraire il est nié par certains versets comme celui-ci : "Livrez les gens de Firʿawn (āl-Firʿawn) au plus violent des châtiments" (Cor. XL., 46) le sens étant pour eux que les gens de Firʿawn entreront dans le feu, mais pas lui. Cet autre verset : "Au jour de la résurrection il marchera en tête de son peuple et le mènera au feu." (Cor.XI, 98) signifie, selon eux, que Firʿawn mènera son peuple au feu sans lui-même y entrer, car il avait [préalablement] affirmé sa foi en Celui en qui ont cru les enfants d'Isrāʾīl (allusion à Coran X, 9I) après quoi l'ange Gabriel lui mit de la terre dans la bouche afin que cette foi ne quitte pas son coeur.[2I9]

" Une telle doctrine est du "kufr" dont on connait nécessairement la fausseté par rapport à l'Islam. Personne, que je sache, ne l'a soutenue avant Ibn ʿArabī, que ce soit chez les gens de la Qibla, les Juifs ou les Chrétiens. Tous les hommes de religion sont unanimes quant à l'infidélité de Firʿawn. Cela est suffisamment évident à l'élite comme au commun pour qu'il soit superflu de le démontrer. Nul n'a blasphémé au sujet d'Allāh ou ne s'est arrogé la seigneurie (al-rubūbiyya) et la divinité comme il l'a fait. C'est la raison pour laquelle Allāh réitère son histoire en plusieurs endroits du Coran, et l'on sait que de telles histoires

sont données à titre d'exemple comme arguments au service de la véritable foi (al-Īmān). Il n'y a pas plus infidèle que Firʿawn et le Coran fournit à plusieurs reprises les preuves de son infidélité et de son châtiment dans la vie future.

"On en trouve une dans la Sourate des Histoires (al-Qaṣaṣ) : "Voici deux preuves de ton Seigneur destinées à Firʿawn et ses Conseillers : en vérité ce sont des gens iniques * [nous donnons ci-après la suite des versets qu'Ibn Taymiyya ne cite que par morceaux]. Seigneur, dit Moïse, j'ai tué un des leurs et j'ai peur qu'ils ne me tuent ! — Mon frère Hārūn est plus éloquent que moi, envoie-le donc avec moi afin qu'il m'aide et confirme [mes paroles], car je crains qu'ils ne me traitent de menteur — Allāh lui dit alors : Nous te donnerons l'aide de ton frère et vous accorderons un pouvoir (sulṭānan) ; ainsi ne vous atteindront-ils pas. Par nos signes vous serez tous deux et ceux qui vous suivent, les vainqueurs — Lorsque Moïse arriva devant eux avec nos signes éclatants, ils s'écrièrent : ce n'est qu'un enchantement trompeur. Jamais nous n'avons entendu nos ancêtres parler de cela ! — Moïse répondit : Mon seigneur est plus savant [que vous] au sujet de celui qui est venu apporter la guidance de Sa part, et à qui reviendra la dernière demeure. En vérité les injustes n'auront pas de chances — Alors Pharaon dit : Ô vous les Conseillers, je ne vous connais pas d'autre dieu que moi ! Et toi Hāmān, allume-moi un feu sur l'argile, et dresse une tour afin que je puisse monter jusqu'au dieu de Moïse. En fait je pense que c'est un imposteur — Lui et ses armées firent preuve d'orgueil sur terre, sans aucun droit et pensèrent qu'ils ne seraient pas ramenés à Nous — Mais nous nous emparâmes de lui et de ses troupes puis les précipitâmes dans les

flôts. Considère quelle fut la fin dernière des oppresseurs ! — Nous avons fait d'eux des chefs qui appellent [les hommes] vers le feu, mais au jour de la Résurrection ils ne seront pas secourus — Nous les soumîmes à une malédiction en ce bas monde et au jour de la Résurrection ils seront d'entre ceux sur qui est la honte" (Cor. XXVIII, 32-42) Ainsi, Allāh rapporte comment Il envoya Moïse vers Firʿawn et son peuple, et combien ils étaient corrompus, ensuite : "ils s'écrièrent : ce n'est qu'un enchantement trompeur" Allāh nous apprend également que Firʿawn : "proclama : je ne vous connais pas d'autre dieu que moi !" puis ordonna qu'on lui construise une tour qui lui permettrait d'atteindre le dieu de Moïse, bien qu'il estimât ce dernier menteur. Il raconte ensuite que Firʿawn et ses troupes se montrèrent orgueilleux et pensaient qu'ils ne seraient pas ramenés à Allāh qui cependant s'empara d'eux et les précipita dans les flots en disant : "Considère quelle fut la fin dernière des oppresseurs !" (...) Ceci est la preuve scripturaire de ce que Firʿawn fait partie des gens iniques qui traitèrent Moïse de menteur, de ces oppresseurs qui conduisent les hommes au feu, de ceux qui ont encouru la damnation sur cette terre, après avoir subi la noyade et qui fûrent ensuite honnis dans l'autre vie. C'est également la preuve scripturaire que Firʿawn fut maudit après sa noyade et honni dans l'autre vie, sans aucun espoir de secours. C'est enfin l'annonce du plus terrible des châtiments, comme le confirme ce passage de la sourate le Croyant (al-muʾmin ; appelée également Pardonnant : ghāfir) : "Et le plus douloureux des châtiments entoura les gens de Firʿawn — Ils seront exposés au feu matin et soir et le jour où se dressera l'Heure [il sera dit] : Livrez les gens de Firʿawn au plus pénible des châtiments !" (Cor. XL , 45-46)

C'est donc bien l'annonce que lui et son peuple seront livrés au plus douloureux des supplices dans le monde intermédiaire (al-barzakh) puis après la Résurrection, aux châtiments les plus pénibles. Ce verset est l'un de ceux sur lesquels les savants s'appuient pour démontrer qu'il existe un châtiment dans le monde intermédiaire.

"En fait l'ambiguité apparait chez ces ignorants quand il est question des "gens de Firʿawn" (āl-Firʿawn) : ils estiment que lui-même n'en fait pas partie. En faisant cela, ils détournent les mots de leur sens, car Firʿawn est bel et bien inclus dans l'expression ; il n'y a là-dessus aucune divergence chez les savants, les spécialistes du Coran et les linguistes, d'autant que cela apparait évident sous différents points de vue.

"Par exemple : quand il est question de la famille de quelqu'un, ce dernier est compris dans l'expression comme c'est le cas dans le verset où il est fait allusion aux anges[220] qui furent les hôtes d'Abraham et lui dirent : "Nous sommes envoyés vers un peuple de criminels, à l'exception de la famille de Loth, que Nous sauverons toute entière à l'exception de sa femme" puis "lorsque les messagers arrivèrent dans la famille de Loth, il dit" et c'est Loth qui parle "vous [m]'êtes inconnus" (Cor.XV, 58-60). Il y a également cette parole divine : "Nous avons envoyé sur eux une tempête de pierres mais pas sur la famille de Loth que Nous mîmes en sécurité à la fin de la nuit" (Cor.LIV: 34) et un peu plus loin : "Des avertissements étaient également parvenus aux gens de Firʿawn — Mais ils méconnurent tous Nos signes, alors Nous les saisîmes comme peut saisir Celui qui est tout-puissant

et omnipotent" (Cor.LIV, 41-42) On sait bien que dans ces différents passages Loth est lui-même compris dans sa famille. Il en va de même pour Fir'awn quand il est question de ses gens, qui méconnaissent [les signes d'Allāh] et dont Il se saisit. Il y a d'autre part ce propos du Prophète qui disait : "Dites : Ô Mon Dieu répand Ta grâce sur Muḥammad et sur la famille de Muḥammad comme Tu l'as fait pour la famille d'Abraham" et ensuite "[accorde Tes bénédictions à Muḥammad et à la famille de Muḥammad] comme Tu les a accordées à la famille d'Abraham" [221] or ce dernier est compris parmi les membres de sa famille. Il y a aussi ce que le Prophète dit à Ḥasan [son petit-fils]: "Il n'est pas licite pour la famille de Muḥammad [d'user du fruit] de la ṣadaqa (l'aumône)"[222] On trouve également dans le Ṣaḥīḥ ce propos de 'Abd Allāh b. Abū Awfā : "Lorsque les gens apportaient la dîme à l'Envoyé d'Allāh, celui-ci les bénissait et quand ce fut le tour de mon père il dit : Ô mon Dieu répand Ta grâce sur la famille de Abū Awfā." [223] Or c'est bien ce dernier qui versait la ṣadaqa.

"Il existe en outre une expression équivalente de la précédente, celle de "gens de la maison" (ahl al-bayt) dans laquelle le chef de famille est compris. C'est le cas dans ce verset où les anges disent : "Que la miséricorde et la bénédiction d'Allāh soient sur vous, Ô gens de la Maison" (Cor.XI, 73) Ou encore dans cette parole du Prophète : "Salmān est des nôtres, nous gens de la Maison (Salmān minnā ahl al-Bayt)" [224] et ce verset qui dit : "Allāh désire seulement éloigner la souillure de vous, gens de la Maison !" (Cor.XXXIII, 33) Tout ceci résulte du fait que la famille d'un homme [est constituée par l'ensemble] de ceux qui sont sous la tutelle du chef de famille, ce dernier faisant lui-même

partie de ceux qui s'y rattachent. Les membres de sa maison sont ceux qui y habitent, tandis qu'il est celui qui les abrite.

"Il apparait clairement que les versets dont les ittiḥādiyyūn pensent qu'ils sont des arguments en leur faveur vont dans le sens contraire puisqu'ils prouvent que Fir'awn subira un châtiment avec ses gens dans le monde intermédiaire (barzakh) et [un autre après] le jour de la résurrection (yawm al-qiyāma). Cela prouve de plus que le dialogue, dans cette histoire, concerne bien Fir'awn et son peuple.

"Allāh a dit : "Nous avons envoyé Moïse avec nos signes et un pouvoir évident —, vers Fir'awn, Hāmān et Qārūn mais ils le traitèrent de magicien, de menteur. [les versets suivants sont sous-entendus par Ibn Taymiyya] Mais quand il leur apporta la Vérité (al-Ḥaqq) de notre part, ils s'écrièrent : Tuez les fils qui suivent sa foi et laissez en vie leurs filles. La ruse des infidèles n'est qu'égarement (ḍalāl) — Fir'awn dit alors : Laissez-moi tuer Moïse et qu'il invoque son seigneur ! Je crains qu'il ne remplace votre religion et ne fasse apparaître la corruption dans le pays — Moïse répondit : Je cherche refuge auprès de [Celui qui est] Mon Seigneur et le vôtre, contre tout orgueilleux qui ne croit point dans le Jour des Comptes (yawm al-ḥisāb) — Mais un homme croyant d'entre les gens de Fir'awn, qui dissimulait sa foi dit alors : Tuerez-vous un homme parce qu'il dit : Mon Seigneur est Dieu ? Et pourtant il vous a apporté des preuves évidentes de la part de votre Seigneur. S'il ment, que son mensonge retombe sur lui ; mais s'il dit vrai, alors une partie de ce dont il vous menace vous atteindra. En vérité Allāh ne guide ni l'impie ni le menteur —

Ô mon peuple, la royauté est vôtre aujourd'hui que vous triomphez sur terre. Mais qui nous portera secours contre la rigueur d'Allāh quand elle nous atteindra ? Et Firʿawn répondit : Je ne vous montre que ce que je vois et ne vous guide que sur le chemin de la droiture ! — Alors celui qui était croyant dit : Ô mon peuple, certes je crains pour vous ce qui s'est passé le jour des factions et un sort pareil à celui du peuple de Noé, de ʿAd, de Thamoud et de ceux qui vinrent après. Allāh ne veut point d'injustice pour Ses serviteurs — Ô mon peuple, oui je crains pour vous le jour de l'appel mutuel (yawm al-tanād : cf Cor.VII, 44, 46, 48, 50), le jour où vous vous détournerez en fuyant et n'aurez personne pour vous préserver d'Allāh. Celui qu'Allāh égare, nul ne saurait le guider — Certes Joseph vous a, auparavant déjà, apporté des preuves, mais vous n'avez cessé d'en douter jusqu'à ce que, lui disparu, vous disiez : Allāh n'enverra plus de messager après lui. C'est ainsi qu'Allāh égare celui qui est impie et doute, — et ceux qui disputent au sujet des signes d'Allāh sans qu'aucune autorité leur ait été accordée. Grande est la haine d'Allāh et de ceux qui croient. Ainsi Allāh met un sceau sur le coeur de tout être orgueilleux, plein de superbe — Firʿawn répliqua : Ô Hāmān, construis-moi une tour pour que j'atteigne les cordes, — les cordes célestes. De cette façon je parviendrai au dieu de Moïse, car je pense qu'il ment. Ainsi le mal de son acte fut embelli pour Firʿawn qui fut écarté du droit chemin ; sa ruse ne fut que perdition — Celui qui était croyant dit : Ô mon peuple, la vie de ce bas-monde n'est que jouissance, alors que la vie future est la demeure de la stabilité. — Quiconque commet une mauvaise action, en aura l'équivalent pour récompense, et quiconque accomplit des oeuvres pieuses, qu'il soit homme ou femme, croyant, entrera au Paradis où il lui

sera donné sans compter — Ô mon peuple, pourquoi vous appellerais-je au salut quand vous m'appelez au feu ? — Vous me demandez d'être infidèle envers Allāh, de lui donner des associés, que je ne [Lui] connais pas. Mais moi je vous appelle auprès du Tout Puissant qui pardonne tout — Nul doute que celui auprès de qui vous m'appelez ne peut être invoqué ni dans ce bas monde ni dans l'autre, que nous retournons vers Allāh et que les impies seront les hôtes du Feu — Vous vous souviendrez de ce que je vous dis. Je remets mon sort à Allāh. En vérité Allāh voit clairement les serviteurs — Dieu le préserva donc des méfaits qu'ils ourdissaient contre lui, tandis que le plus douloureux des châtiments entourait les gens de Firʿawn — Ils seront exposés au feu matin et soir, et le jour où surviendra l'Heure [du jugement on dira] : Livrez les gens de Firʿawn au plus pénible des châtiments — Et lorsqu'ils se disputeront au sein de la fournaise, les faibles diront aux orgueilleux : "Nous vous suivions alors pourrez-vous nous épargner un peu du Feu ?" Et ceux qui faisaient preuve d'orgueil répondront : "Nous sommes tous dedans !" En vérité Dieu a rendu Son jugement parmi ses serviteurs." (Cor. XL, 23-48). Il y a dans le verset "Livrez les gens de Firʿawn au plus pénible des châtiments" l'annonce d'une peine et de leurs disputes au sein du feu ; il nous est également rapporté la question que posent les faibles aux orgueilleux ainsi que la réponse de ces derniers : "Nous sommes tous dedans !" On sait que Firʿawn était le chef de ces orgueilleux et fit peu de cas du peuple qui lui était soumis. Nul ne s'énorgueillit comme lui, c'est donc lui qui mérite le mieux parmi les gens de son peuple le qualificatif d'orgueilleux, ainsi que la sentence qui fut décrétée.

"D'un autre point de vue, les versets suivants vont également à l'encontre [de la doctrine d'Ibn ʿArabī]. "[Nous avons envoyé Moïse avec nos signes et un pouvoir évident —vers Firʿawn et ses Conseillers] mais ceux-ci suivirent les ordres de Firʿawn, bien qu'ils ne fussent pas droits — Il marchera en tête de son peuple au jour de la Résurrection et le conduira au feu comme un troupeau à l'abreuvoir ! Mais quel détestable abreuvoir ! — Ils furent poursuivis d'une malédiction en ce bas monde et le seront au jour de la Résurrection (allusion à Cor. XXVIII, 42) Quel détestable cadeau !" (Cor.XI, 97-99). Ceci nous apprend que Firʿawn marchera à la tête de son peuple - il n'est nullement dit qu'il le poussera - et qu'il le mènera au feu comme un troupeau à l'abreuvoir. Il est évident que celui qui mène les autres vers le feu est le premier à y arriver qu'il soit devant ou derrière. C'est pour rendre cela bien clair qu'Allāh dit : "Ils furent poursuivis d'une malédiction en ce bas monde et le seront au jour de la Résurrection" nous apprenant ainsi que les uns et les autres iront dans le feu, et qu'Il les a maudit dans ce monde et dans l'autre. Il n'y a pas de destination plus appropriée à Firʿawn que ce lieu-là car l'homme va avec ce qu'il aime. "[Ceux qui ont cru (...) sont les amis les uns des autres] et ceux qui sont infidèles sont les amis les uns des autres" (Cor.VIII, 73) Dieu dit également : "Y-a-t-il une cité qui ait cru et à qui sa foi ait ensuite profité, en dehors du peuple de Jonas ?" (Cor.X, 98) Ce qui veut dire : y-a-t-il eu un peuple pour croire [dans l'accomplissement du châtiment prédit] et à qui sa foi ait profité, excepté le peuple de Jonas. Il dit encore : "N'ont-ils pas parcouru la terre et considéré quelle fut la fin de ceux qui les ont précédés ? Ceux-là étaient pourtant plus nombreux, plus puissants et plus remarquables

par les vestiges qu'ils laissèrent sur terre. Ce qu'ils avaient acquis ne leur fut cependant d'aucune utilité — Et lorsque les envoyés leur apportaient des preuves, ils se réjouissaient de la science qu'ils possédaient mais ils furent enveloppés par ce dont ils se moquaient. Lorsqu'ils eurent éprouvé notre rigueur alors ils s'écrièrent : Nous croyons en Dieu, en Lui seul et nous ne croyons plus en ce que nous Lui associons — Mais leur foi [tardive] ne leur servit de rien quand ils éprouvèrent notre rigueur. C'est de cette façon qu'Allāh a coutume d'agir envers Ses serviteurs" (Cor.XL , 82-85) Ceci nous informe que pour les peuples qui traitèrent les envoyés d'imposteurs et ne se mirent à croire qu'après avoir constaté de visu la rigueur divine, leur foi ne leur fut d'aucune utilité ; telle fut la coutume d'Allāh à l'égard de Ses serviteurs. C'est d'ailleurs parfaitement conforme à ce qu'Allāh rapporte [dans le Coran] quand Il dit à Firʿawn : "[Nous fîmes traverser la mer aux enfants d'Israël tandis que Firʿawn et ses troupes se mettaient à leur poursuite avec acharnement et rapidité, jusqu'au moment où sur le point d'être englouti (Firʿawn) s'écria : J'ai cru (āmantu) qu'il n'y a pas de Dieu si ce n'est Celui en qui ont cru les enfants d'Israël, et je suis d'entre ceux qui se soumettent à Dieu (et Allāh lui dit)] : "Maintenant ? Alors qu'auparavant tu t'es rebellé et tu as été d'entre les corrupteurs ?" (Cor.X : 90-9I)

"Ce discours est interro-négatif, il signifie : maintenant tu croirais, alors qu'avant tu désobéissais ? Il nie que cette foi puisse être utile et recevable. Celui qui dit le contraire, contredit le texte coranique et contredit ce qu'Allāh a coutume de faire avec Ses serviteurs.

"Il y a là une évidence car si la foi de Firʿawn pouvait être recevable à un quelconque moment le châtiment aurait été écarté de lui comme il le fut du peuple de Jonas (cf Cor.X, 98) car lorsque la foi fut acceptée il put jouir un certain temps [des bienfaits de la vie]. Et la noyade constitue pour Firʿawn le châtiment de son infidélité (Kufr), or s'il n'avait pas été infidèle, il n'aurait pas mérité de châtiment.

"Lorsqu'Allāh dit ensuite : "Aujourd'hui Nous te sauvons en ton corps afin que tu serves de signe pour ceux qui viendront après toi" (Cor.X, 92), c'est parce qu'il est indispensable qu'il serve d'exemple pour la postérité. S'il était mort croyant, il ne pourrait en tant que tel servir d'exemple par son trépas et sa noyade. De plus lorsqu'Ibn Maṣʿūd lui rapporta la mort de Abū Jahl , le Prophète s'exclama : "C'était le Firʿawn de cette communauté". Il comparait ainsi le chef des infidèles qui le traitaient de menteur, à celui qui avait tenu le même rôle à l'égard de Moïse. C'est bien la preuve que Firʿawn représente le summum de l'infidélité ; comment aurait-il pu mourir croyant ? Nous savons bien qu'il n'est pas permis de traiter d'infidèle ou de décrire comme tel celui qui meurt croyant puisque le fait de devenir musulman efface tout ce qui est antérieur. (...)" [225]

L'argumentation d'Ibn Taymiyya, qui fait appel au Coran et au hadīth peut se résumer ainsi : l'impiété de Firʿawn est attestée dans le texte de la Révélation tout comme l'est son châtiment, et si son entrée dans le feu de l'enfer n'y est pas expressément indiquée c'est que l'expression "āl Firʿawn" désigne globalement le chef et les gens qui le suivent. En outre, il est

précisé qu'il les mènera lui-même dans la fournaise ce qui logiquement sous-entend qu'il y entrera aussi.

En ce qui concerne les bases scripturaires elles-mêmes ce sont une cinquantaine de versets qui sont soit cités, soit évoqués par allusions - le lecteur étant supposé connaître le Coran - et commentés de façon très classique. La position d'Ibn Taymiyya est, à cet égard, assez simple : pour tous les musulmans, mais aussi les juifs ou les chrétiens le Maître des égyptiens est le type même de l'orgueilleux, sa faute est claire et son châtiment évident. Ibn ʿArabī est le seul à le considérer comme un gnostique et à remettre en cause son châtiment posthume ; c'est la preuve que sa doctrine est perverse et son oeuvre dangereuse.

- La position d'Ibn ʿArabī [226]

Le personnage de Firʿawn, chez Ibn ʿArabī, ne rappelle que de loin celui que décrit Ibn Taymiyya, à tel point qu'on peut parfois se demander s'il s'agit du même. Certes les versets coraniques cités par nos deux auteurs diffèrent quant à leur choix et à leur interprétation. Mais cette différence permet-elle à elle-seule de justifier des points de vue si diamétralement opposés ? Et qui donc est le Firʿawn d'Ibn ʿArabī ?

C'est avant tout le représentant d'une fonction , laquelle implique un certain degré de connaissance : "Firʿawn détenait de par sa fonction l'autorité régissante (tahakkum) ; il était le Maître de l'Instant (Ṣāḥib al-waqt) et le représentant temporel (Khalīfa bi-l-sayf) [du pouvoir divin] et cela même s'il avait

transgressé les lois sacrées". [227] C'est donc un gnostique (ʿārif), mais dont la réalisation spirituelle est imparfaite puisqu'il a oublié en partie la connaissance qui lui avait été donnée. Moïse et Aaron, qui n'ignorent pas la dimension de leur futur interlocuteur, manifestent d'ailleurs leurs craintes devant la mission que Dieu leur confie : "Nous avons peur qu'il ne se montre excessif envers nous, ou qu'il ne dépasse les bornes" (Cor.XX, 44) ce qui pour Ibn ʿArabī signifie : "Nous avons peur qu'il nous dépasse par ses arguments fondés sur l'affirmation de l'unité divine absolue et que ses paroles ne prennent le dessus sur les nôtres, car il vise la Réalité essentielle (ʿayn al-ḥaqīqa) et pour cette raison nous donnera du mal". [228] C'est pourquoi Dieu leur demande de lui parler avec douceur (cf. Cor.XX, 43-44), et lorsqu'Ibn ʿArabī, au cours de son ascension (miʿrāj) rencontre Aaron, celui-ci lui dit : "Ici est le ciel de la lieutenance de l'homme. Le pouvoir de son īmān est faible, bien que son fondement soit on ne peut plus solidement bâti. C'est pourquoi nous reçûmes l'ordre de traiter avec douceur les tyrans excessifs (al-jabābira al-ṭughā). Il nous fut dit : "Parlez-lui avec douceur". Or on ne donne un tel ordre qu'à celui dont la puissance et la force sont plus grandes que celles de celui à qui il est envoyé. Un sceau étant apposé sur le coeur de qui manifeste toute-puissance et grandeur, et ce dernier étant en fait le plus humilié de tous les êtres, Dieu ordonna aux envoyés de le traiter avec miséricorde et douceur. Leurs paroles correspondirent ainsi à son état intérieur et amenèrent son être extérieur à renoncer à sa superbe et à son orgueil." [229]

La confrontation entre Firʿawn et les deux envoyés,

parfois déconcertante dans le Coran, prend chez Ibn ʿArabī une dimension particulière. Ainsi lorsque Firʿawn demande à Moïse : "Qu'est-ce (mā) que le Seigneur des Mondes ?" (Cor.XXVI, 22) ce dernier répond : "Le Seigneur des cieux et de la terre, et de ce qui est entre les deux, si vous avez la certitude" (Id.XXVI, 23) ce que l'auteur des Futūḥāt commente de la façon suivante : "Il y a là un grand secret, car Moïse répondit par une définition de l'action à celui qui lui demandait une définition de l'Essence, identifiant celle-ci à sa relation envers les formes du monde qui se manifestent par Elle ou en Elle. C'est comme s'il répondait à celui qui lui avait demandé : "Qu'est-ce que le Seigneur des Mondes ?" en disant : C'est Celui en qui se manifestent les formes du plus haut - les cieux - au plus bas - la terre, "si vous avez la certitude" signifiant par qui Il Se manifeste.

"Lorsque Firʿawn dit à son entourage : "Il est fou !" (cf Cor.XXVI, 27) selon le sens que nous avons précédemment donné à ce terme, [230] Moïse poursuivit sa démonstration afin que Firʿawn connaisse son degré de science divine (al-ʿilm al-ilāhī) sachant qu'il était instruit en ces choses Il lui dit : "Le Seigneur de l'Orient et de l'Occident" (id.XXVI, 28), c'est-à-dire Seigneur de ce qui est manifeste et de ce qui est occulté, Allāh étant l'Apparent et le Caché (Huwa al-ẓāhir wal -bāṭin cf. Cor.LVII, 3), et le Seigneur de ce qui est entre les deux car "Il est de toutes choses Savant" (Cor.LVII, 3) [Il ajouta] : "Si vous êtes intelligents" (Cor.XXVI, 28) c'est-à-dire si vous êtes de ceux qui limitent (aṣḥāb taqyīd), l'intelligence (ʿaql) étant une faculté limitative. [231] Sa première réponse s'adressait à ceux qui ont la certitude (al-mūqinīn) et qui sont les gens du dévoilement (Kashf)

et de la réalisation spirituelle (wujūd). A ceux-là il dit : "Si vous avez la certitude" autrement dit : Si vous êtes d'entre les gens du dévoilement et de la réalisation spirituelle véritable, je vous ferai connaître ce dont vous avez déjà conscience dans votre contemplation et dans votre réalisation spirituelle (fī shuhūdikum wa fī wujūdikum). Mais si vous n'en faites pas partie, alors c'est à vous que s'adresse ma seconde réponse, puisque vous êtes d'entre les gens de l'intellect (ʿaql) et de la limitation (taqyīd) et que vous restreignez la Réalité Suprême (al-Ḥaqq) à ce que vous en démontre votre raisonnement.

"Moïse manifesta ces deux aspects afin que Firʿawn connaisse sa supériorité et sa sincérité. Il savait que celui-ci en avait eu autrefois connaissance ou même qu'il en avait encore connaissance, du fait de sa question sur la quiddité (al-māhiyya). De même, il savait que sa question n'avait pas le sens technique (iṣṭilāḥ) que les Anciens accordaient au terme mā (qu'est-ce ?). C'est pour cette raison qu'il répondit à sa question, et s'il l'avait comprise autrement cela aurait été une erreur. Comme Moïse avait identifié l'objet de la question au monde (al-ʿālam), Firʿawn s'adressa à lui en utilisant le même langage et sans que les gens s'en aperçoivent. Il lui dit : "Certes si tu choisis un autre dieu que moi, nous te mettrons d'entre les prisonniers (min al-masjūnīn)" (Cor.XXVI, 29). Or le "s" du mot "sijn" (prison) fait partie des lettres superfetatoires (ḥurūf al-zawāʾid), cela revient à dire : Nous allons te voiler,[232] car tu m'as répondu d'une façon qui m'autorise à te dire ce que je t'ai dit.[233] Par contre si tu me dis : J'ignore, Firʿawn, ta prétention à mon égard ; l'Essence étant unique comment feras-tu la distinction ? Je te répondrai :

Ce sont les degrés qui opèrent une distinction dans l'Essence, mais celle-ci est en elle-même indivisible et inséparable. Or mon degré actuel, c'est celui du pouvoir que j'ai effectivement sur toi, Moïse. Je suis bien toi quant à l'Essence mais autre que toi par le degré (...)"[234]

Le personnage de Firʿawn prend ici une dimension singulière mais il ne faudrait pas croire que, pour Ibn ʿArabī, l'affirmation ci-dessus, valide sur le plan métaphysique, soit recevable. En favorisant ce qui en lui est divin par rapport à ce qui est humain il commet une faute : "A cause de l'infiltration de la Ulūhiyya dans l'être humain, celui-ci prétendit à la "divinité" en employant le terme al-ilāh (dieu), tel Firʿawn qui dit : "J'ignore qu'il puisse y avoir pour vous un dieu autre que moi". (Cor. XXVIII, 38), or cela ne convenant pas puisqu'il disait telle chose par un acte de volonté délibérée (ʿan al-mashīʾa). Il n'a parlé ni sous l'empire d'un ḥāl initiatique et en se conformant à un ordre [d'en haut] qui lui aurait enjoint de dire : Anā-Llāh, (Je suis Allāh), ni en disant simplement le terme ilāh (dieu), mais il a été exclusif, en précisant "autre que moi". Comprends bien ce point.

"Ainsi Firʿawn a prétendu clairement à la Rubūbiyya (Seigneurie) qui [d'ailleurs] ne saurait égaler le pouvoir de la Ulūhiyya, en disant : "Je suis votre Seigneur le plus élevé !" (Cor.LXXIX, 24). Là encore, il a parlé sans avoir la justification de celui qui dirait une telle parole à cause d'un ḥāl, par voie d'ordre [divin] et avec simple adhésion de la volonté propre, dans un état "d'union" (jamʿan), comme Abū Yazīd [al-Bisṭāmi] qui

proclama [en s'exprimant en termes coraniques] : "En vérité, Moi, je suis Allāh ! Pas de divinité si ce n'est Moi, adorez-Moi donc !" (cf Cor.XXI, 25), et qui une autre fois affirma : Anā-Llāh ! (Je suis Allāh), car dans l'être de celui-ci il ne restait nulle parcelle que la Ulūhiyya, par une parfaite pénétration, ne remplisse de sa présence totale !" [235]

C'est en raison de cette faute que Fir'awn doit être puni ; mais pour que le châtiment agisse dans un sens bénéfique, c'est-à-dire ramène Fir'awn dans la voie de la servitude absolue ('ubūda), il faut qu'il perde son orgueil et abandonne toute fierté. L'épreuve de la Mer Rouge en sera l'occasion. On doit remarquer que pour Ibn 'Arabī ce moment est l'aboutissement logique d'un processus qu'Allāh a Lui-même voulu : le refus chez Fir'awn de reconnaître son erreur est en fait nécessaire. Son attitude à l'égard de Moïse est on ne peut plus singulière sauf si l'on admet que les paroles de l'Envoyé produisent un effet progressif que le Shaykh al-akbar compare au levain qui fait monter la pâte. [236]

"Ce ferment ne cessa d'agir sur son être intérieur, tandis que, par ailleurs, le souhait divin [que Fir'awn se souvienne et éprouve de la crainte] devait se réaliser. L'effet de ce ferment continua de s'accroître, jusqu'au moment où il renonça à rejoindre Moïse et où la noyade mit fin à ses ambitions. Il recourut alors à l'humilité et à l'indigence qu'il cachait au fond de lui-même, pour que les croyants puissent constater qu'un souhait divin doit nécessairement se réaliser. Pharaon dit : "J'ai cru en Celui en qui ont cru les Fils d'Israël, et je suis de ceux qui se soumettent à Dieu (min al-muslimīn)" (Cor.X, 90)

Il extériorisa son état intérieur et l'authentique science de Dieu celée en son coeur. En précisant : "Celui en qui ont cru les Fils d'Israël", il leva une équivoque possible. Les Magiciens (al-saḥara) firent de même ; ayant cru en Dieu, ils dirent : "Nous croyons dans le Seigneur des mondes, le Seigneur de Moïse et d'Aaron" (Cor.VII, I2I et XX, 70) - c'est-à-dire : Celui vers qui appellent les envoyés. Ils dissipèrent ainsi tout doute. "Je suis de ceux qui sont soumis à Dieu" est une parole adressée à Lui, en tant qu'Il entend et voit. Dieu lui répondit sur le ton du reproche : "Est-ce maintenant ?" - que tu extériorises ce que tu savais déjà, "alors que tu as désobéi auparavant et que tu as été d'entre les corrupteurs" (Cor.X, 9I) pour ceux qui t'ont suivi. Allāh ne lui dit pas "tu es d'entre les corrupteurs" ; ce reproche est donc en réalité une bonne nouvelle que Dieu annonce à Pharaon pour nous inciter à espérer en Sa Miséricorde, en dépit de nos excès et de nos crimes. Dieu lui dit ensuite : "Aujourd'hui nous te sauvons" - Il lui annonça cette bonne nouvelle avant de saisir son esprit - "en ton corps, pour que tu sois un signe pour la postérité" (Ibid : 92) - pour que ton sauvetage soit, pour qui viendra après toi et prononcera les mêmes paroles, le signe qu'il trouvera le même salut que toi. Rien dans ce verset n'indique que le châtiment de l'au-delà n'a pas été supprimé ni que sa foi n'a pas été agréée. Le verset prouve seulement que le châtiment de ce monde n'est pas écarté de celui qui fait profession de foi en voyant son échéance arriver, "à l'exception du peuple de Jonas" (Ibid : 98). "Aujourd'hui nous te sauvons en ton corps", car le châtiment ne concerne que ton être extérieur, et ainsi les hommes purent voir comment il a été sauvé du châtiment. Celui-ci consista dans le début de la noyade ; quant à sa mort elle fut un martyre

pur et innoncent (shahāda khālisa barī'a), et n'était entachée d'aucune désobéissance. Son esprit fut saisi au moment où il accomplissait la meilleure des oeuvres, la profession de foi (al-talaffuz bi-l-īmān), pour que personne ne désespère de la Miséricorde d'Allāh et que l'on sache que les actes sont jugés sur leurs conclusions (al-a'māl bi-l-khawātim) (...)

"L'âme de Pharaon lui fut enlevée sans retard, dans son état de croyance, afin qu'il ne revienne pas à son ancienne prétention. Dieu - exalté soit-Il - conclut cette histoire en disant : "Et la plupart des hommes sont indifférents à Nos signes" (Ibid : 92). De fait la plupart n'y prêtèrent pas attention et condamnèrent ainsi un croyant à la damnation. La parole d'Allāh : "Et il [Pharaon] les conduisit au Feu" (Cor.XI, 98) ne permet pas d'affirmer qu'il y soit entré avec eux. Allāh dit encore : "Faites entrer les Gens de Pharaon (āl Fir'awn)" et non Pharaon et ses gens. La miséricorde de Dieu est trop large pour ne pas accepter la foi de l'homme réduit à une extrême nécessité (al-mudtarr). Et quelle nécessité de la Miséricorde divine est plus grande que celle de Pharaon au bord de la noyade ? Allāh ne dit-Il pas de lui-même : "Celui qui répond à l'homme nécessiteux lorsqu'il L'invoque et dissipe le mal" (Cor.XXVII, 62). Puisqu'Allāh promet à cet homme réponse et dissipation du mal, que dire de Pharaon, qui a cru en Lui d'une foi pure ? Il ne demanda pas la survivance ici-bas, de peur des défaillances et par crainte de perdre la pureté d'intention (ikhlās) conferée par cet instant. En attestant sa foi, il préféra la rencontre avec Allāh à la survie terrestre. La noyade constitua pour lui "le supplice de l'Au-delà et d'Ici-bas" (Cor.LXXIX, 25) ;

son châtiment ne fut que le désagrément de l'eau salée et son esprit fut saisi dans les meilleures conditions, comme l'indique le sens obvie du texte. "Certes en cela il y a sujet à méditation pour qui craint Dieu" (Ibid : 26), sur le fait que lui fut infligé le supplice de l'au-delà et d'ici-bas. L'au-delà est mentionné avant l'ici-bas pour que l'on sache que la noyade fut le seul supplice de l'au-delà, ce qui constitue une grâce immense. Vois donc, mon ami, quel fut l'effet des propos adressés avec douceur, et quel fruit ils produisirent." [237] Le Shaykh al-akbar est très clair : rien, dans le Coran, n'indique la damnation de Firʿawn, car l'expression "gens de Firʿawn" souvent utilisée, ne signifie nullement "Firʿawn et ses gens". Il précise ailleurs : "(...) Sache que l'expression "les gens d'un homme" désigne, en arabe, les gens qui lui sont attachés et qui sont les plus proches de lui". [238] Contrairement à Ibn Taymiyya il estime qu'on ne doit pas confronter "āl" avec "ahl" (famille) ce dernier terme étant plus exclusif que le premier : "Ne va pas t'imaginer que l'expression "les gens de Muḥammad" (āl) signifie uniquement les gens de sa maison (ahl baytihi). Ce n'est pas ainsi que l'entend la langue arabe. Allāh dit par exemple : "Faites entrer les gens de Firʿawn" ce qui s'applique expressément à ceux qui lui sont attachés." [239]

Néanmoins, il n'est pas question pour Ibn ʿArabī de prendre Firʿawn comme modèle de la voie à suivre, au contraire. Dans le passage suivant des Fuṣūṣ, il compare sa profession de foi à celle de Bilqīs, la reine de Sabāʾ : "Bilqīs ne se soumet pas à Salomon, qui fait partie des mondes, mais à Allāh qui est le Seigneur des mondes. Elle ne limite pas plus sa soumission que les

envoyés ne limitent leur foi en Dieu, contrairement à Firʿawn qui parla du "Seigneur de Moïse et Aaron" (Cor.VII, I22) bien que, sous un certain rapport, sa foi participe de celle de Bilqīs. Mais son pouvoir est faible tandis qu'elle est plus perspicace que lui dans sa soumission envers Dieu. En effet Firʿawn était soumis à la pression de l'instant (taḥta ḥukm al-waqt) lorsqu'il dit : "J'ai cru en Celui en qui ont cru les Fils d'Israël" ; ce faisant, il particularisait sa foi." [240]

En d'autres endroits, la position d'Ibn ʿArabī peut même sembler contradictoire puisqu'il condamne Firʿawn,[241] mais d'un certain point de vue, que nous qualifierons d'exotérique, cela est tout à fait normal.

Dans un passage des Futūḥāt, commentant le verset : "Et Il est avec vous où que vous soyez" (Cor.LVII, 4), il explique : "Nous savons par conséquent qu'Il est avec les cadavres, où qu'ils soient, de même qu'Il est avec moi où que je sois. Il n'y a pas de limitation spatiale (...) Il n'y a pas de position plus répugnante que celle de Firʿawn, car l'infidèle est impur ; malgré cela, Moïse et Aaron vinrent à lui et Allāh leur dit : "Je suis avec vous deux pour voir et entendre" (Cor.XX, 46)". [242]

Il n'en demeure pas moins que le Shaykh al-akbar affirme très nettement la foi de Firʿawn en des termes qui ne prêtent pas à confusion. Sur ce point, on constate qu'Ibn Taymiyya ne se trompe pas ; il lui est d'autant plus facile de critiquer Ibn ʿArabī que celui-ci adopte sur cette question une position quasiment unique dans son genre. [243]

C La Ḥaqīqa Muḥammadiyya

- Les attaques d'Ibn Taymiyya

La notion de ḥaqīqa muḥammadiyya se trouve être en rapport direct avec celle d'Insān Kāmil, comme nous l'avons suggéré dans ce qui précède. Elle se fonde chez Ibn ʿArabī sur l'interprétation de ḥadīths, dont l'authenticité est mise en cause par Ibn Taymiyya de façon constante. Voici comment ce dernier nous présente les choses : "Aḥmad b.Ḥanbal, dans son Musnad, rapporte le ḥadīth suivant d'après Maysara al-Fajr : "Je dis : Ô Envoyé d'Allāh, quand fus-tu Prophète ?" et selon une autre recension "Quand fus-tu inscrit comme prophète ? Il répondit : Alors qu'Adam était entre l'esprit et le corps (bayna l-rūḥ wa l-jasad) "Telle est la formulation authentique du ḥadīth.

" Mais les ignorants comme Ibn ʿArabī et d'autres, rapportent la version suivante : "Je fus prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la boue (bayna l-māʾ wa l-ṭīn)" ou encore : "Je fus prophète alors qu'Adam n'était ni eau ni boue (lā māʾ wa lā ṭīn)". Ces versions n'ont pas de fondement et aucun des véritables savants dans la science du ḥadīth ne les rapportent ainsi. Elles ne se touvent pas dans un seul des livres reconnus sous de telles formulations, et sont par conséquent fausses.

"Jamais Adam ne se trouva être entre l'eau et la boue car Allāh le créa d'un morceau de terre qu'il mélangea avec de l'eau pour en faire de la boue. Celle-ci se désécha et devint de l'argile, semblable à celle qu'utilise le potier (...) Il est seulement dit [que Muḥammad était prophète alors qu'Adam était]

"entre l'esprit et le corps" ou encore "alors qu'il était roulé dans sa boue (munjadil fī ṭīnatihi). Il demeura ainsi pendant quarante années, avant que l'Esprit ne lui soit insufflé (...)" [244] Ibn Taymiyya consacre plusieurs pages à établir une subtile distinction entre l'eau (mā') la boue (ṭīn) et la poussière (ṭurāb) et à démontrer qu'il n'y a donc eu aucun moment où Adam aurait pu se trouver "entre l'eau et la boue".[245]

Il est évident que ce n'est pas la formulation même du ḥadīth qui suscite tant d'acharnement de sa part et, de fait, dans la suite de son argumentation il s'applique à démontrer la différence entre le destin historique du prophète Muḥammad et sa fonction prophétique. Il reconnait que cette fonction était décrétée bien avant qu'Adam fut créé, car la détermination des choses dans la science d'Allāh est distincte de leur existenciation. On voit d'ailleurs réapparaître ici ce quiétait dit pour les a'yān thābita et les isti'dādāt en rapport avec les termes de qaḍā et qadar. Selon Ibn Taymiyya la fonction prophétique apparait d'abord dans le qaḍā, et en ce sens elle précède l'existence d'Adam, mais elle n'est actualisée que lors de l'apparition physique de Muḥammad. C'est pourquoi il écrit : "Allāh connaissait les choses et leur destinée avant de les existencier mais elles n'avaient pas d'existence réelle avant cette existenciation. Il n'y a dans ce domaine aucune différence entre les prophètes et les autres hommes. La Réalité du prophète n'existait pas avant qu'il ait été créé, si ce n'est comme n'importe quelle autre réalité (ḥaqīqa), c'est-à-dire qu'Allāh la connaissait puis la décréta." [246] Bien sûr, reconnait Ibn Taymiyya, l'apparition de Muḥammad était annoncée par la Torah et les Evangiles et même bien avant ; mais cela ne

signifie nullement que la haqīqa muḥammadiyya ait eu une quelconque "activité" antérieure à son apparition historique.

Sans l'exprimer clairement, le polémiste met ainsi le doigt sur un point extrêmement important dans la doctrine akbarienne qui se réfère à la fonction médiatrice (barzakhī) de la haqīqa muḥammadiyya. Un passage du Farq bayna awliyā' al-Raḥmān wa awliyā' al-Shayṭān [247] nous permet d'établir qu'Ibn Taymiyya pressent ce rôle. Parlant des "hérétiques" - et il désigne explicitement Ibn ʿArabī - il écrit :

"Ils prétendent en particulier que la première émanation est le premier intellect (al-ʿaql al-awwal) puisque de lui fut émané tout ce qui vint ensuite (...) Ils soutiennent que c'est de cet intellect qu'il est question dans le ḥadīth où il est dit : "La première chose que créa Allāh fut le ʿaql (Inna awwala mā Khalaqa Allāh al-ʿaql). Puis Il lui dit : approche ! Et il approcha. Puis Il lui dit : Recule ! Et il recula. [Alors Il lui dit]: Par ma Puissance. Je n'ai rien créé qui Me soit plus cher que toi ! Par toi J'ai reçu et par toi j'ai donné. A toi les récompenses, à toi de punir" Ils le nomment également "qalam" à cause du ḥadīth que rapporte Tirmidhī (...) [248] Ici Ibn Taymiyya fait référence au ḥadīth qu'il cite ailleurs dans sa totalité : "La première chose qu'Allāh créa fut le qalam (inna awwala ma Khalaqa Allāh al-qalam). Puis Il lui dit : Ecris ! Celui-ci répondit : Seigneur qu'écrirais-je ? Et Allāh lui répondit : "Ecris la destinée de toutes choses jusqu'au jour du jugement dernier." [249] Pour Ibn Taymiyya le ḥadīth : "La première chose que créa Allāh" doit être pris avec une valeur temporelle "Lorsque Allāh créa l'Intellect (lamma Khalaqa Allāh al-ʿaql)" ce qui signifie alors qu'Allāh s'adresse à cet intellect

juste après qu'Il l'ait créé. Il estime que le premier terme "awwal" doit se lire à l'accusatif "awwala" car il a la même valeur que "lamma" - lorsque, quand. De plus la suite du ḥadīth précisant : "... Je n'ai pas créé de créature qui Me soit plus chère que toi" implique qu'il y en avait d'autres avant elle et par conséquent qu'elle n'était pas la première.[250]

Selon lui le mot ʿaql désigne chez les musulmans "(...) la disposition naturelle qu'Allāh a mis dans l'homme pour qu'il raisonne avec. Mais pour eux [= les hérétiques comme Ibn ʿArabī] l'intellect désigne une substance indépendante, un être doué d'intellection (...)[251] Puis, après avoir expliqué que - selon ces hérétiques - l'ange Gabriel est l'Imagination (al-Khayāl) qui prit forme dans l'âme du Prophète il ajoute : "(...) Ils assurent qu'ils sont des "amis d'Allāh" et que les saints sont meilleurs que les prophètes, car ils puisent directement [leur science] auprès d'Allāh, sans aucun intermédiaire. C'est ce que dit Ibn ʿArabī, l'auteur des Futūḥāt et des Fuṣūṣ quand il écrit [cf Fuṣ I, 63] : "(...) Car il [: il s'agit ici du "Sceau de la sainteté"] puise sa connaissance à la même source (maʿdan) que celle où puisa l'ange qui inspira le Prophète". Chez lui la source c'est le ʿaql, tandis que l'Ange, c'est l'imagination (al-Khayāl) Et cette imagination vient après l'Intellect."[252]

On verra par la suite qu'Ibn Taymiyya, même s'il commet certaines confusions, volontaires ou non, n'est pas loin d'avoir compris ce qu'exprime le Shaykh al-akbar en ce domaine. Si l'on résume l'ensemble de ses critiques, on constate qu'elles prennent deux formes : l'une textuelle et quelque peu spécieuse remet en

cause l'authenticité de certains hadīths qui sont utilisés par Ibn ʿArabī, ou leur formulation. L'autre, plus doctrinale, concerne proprement la notion de haqīqa Muhammadiyya dont le rôle et la fonction sont catégoriquement rejetés. [253] Nous verrons ulterieurement que sur la validation des hadīths par les maîtres spirituels, indépendamment des méthodes de la critique externe des muhaddithūn, il y a chez Ibn ʿArabī un passage très important des Futūhāt qui définit d'avance sa position face aux critiques formulées par Ibn Taymiyya.

- La Haqīqa Muhammadiyya dans la doctrine d'Ibn ʿArabī

a) Son rôle cosmologique

Cette notion tient dans le système cosmologique et l'enseignement métaphysique du Maître une place tout à fait centrale. On peut, pour mieux le comprendre, distinguer deux plans : l'un proprement cosmologique, l'autre appartenant plutôt à l'hagiologie (au sens de "science de la Sainteté") et à la prophétologie.

Le degré zéro de ce système cosmologique est celui exprimé par le hadīth bien connu : "Allāh etait et rien avec Lui" [254] et qui, selon Ibn ʿArabī, a valeur d'énoncé ontologique. Il s'agit d'une désignation de la Dhāt, l'essence pure et inconditionnée, au plan de la Ahadiyya, c'est-à-dire l'unité totale et absolue sans la moindre multiplicité interne ou externe, l'Un (al-Ahad) sans second. C'est également le degré de l'istighnāʾ (l'autonomie divine) car Allāh est "ghani ʿan al-ʿālamīn" (cf. Cor. XXIX, 6).

Vient ensuite le premier degré celui de l'"Imagination Absolue" (al-Khayāl al-muṭlaq) appelé également le Monde de la Toute Puissance (ʿālam al-Jabarūt). C'est le degré intermédiaire (barzakh) entre l'Essence et le monde, entre l'Absolu et le relatif, entre l'Un et le multiple. On passe alors du plan de la Aḥadiyya à celui de la Wāḥidiyya, c'est-à-dire de l'Unité en tant qu'elle contient la multiplicité. Ce degré se décompose lui-même en quatre éléments : le premier est la ulūha, terme qui désigne la "fonction de divinité", c'est-à-dire Dieu considéré comme ilāh. Il faut toutefois ne pas perdre de vue que, pour Ibn ʿArabī, la même réalité est Dhāt sous le rapport de son Unité absolue et ulūha sous le rapport de ses déterminations internes qui sont, considérées du point de vue du Ḥaqq, les Noms divins (al-asmā) et, considérées du point de vue du Khalq, les aʿyān thābita (les "essences immuables des possibles"). Les trois autres éléments représentent en fait une seule et même chose envisagée selon des aspects différents : il s'agit de al-ʿamā qui, selon que le mot est lu avec un hamza final ou pas, signifie respectivement la Ténèbre ou la Nuée ; Ḥaqīqat al-Ḥaqā iq (la Réalité des réalités) et al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya (la Réalité Muḥammadienne). Signalons que les termes que nous donnons ici ne sont pas les seuls à être utilisés pour dire les mêmes choses ; il existe de multiples équivalents et nous verrons bientôt qu'Ibn ʿArabī lui-même en fait volontiers usage. Toutefois le choix d'un terme plutôt qu'un autre se réfère généralement à un aspect particulier de ce qui est décrit ou, si l'on préfère, se situe dans un registre différent.

Le deuxième degré est celui du ʿālam al-amr (monde du commandement) ou Malakūt (monde de la souveraineté). Le premier

élément de ce monde est le dernier du précédent, c'est-à-dire la Haqīqa Muhammadiyya dont la fonction médiatrice est ainsi bien établie. Cette réalité qui appartient à la fois au Jabarūt et au Malakūt est appelée également qalam, ʿaql awwal (Intellect premier), al-mubdaʿ al-awwal (le premier créé) ou encore Insān Kāmil (Homme Parfait). Il arrive également qu'on lui donne le nom de Nūn (Encrier) qui selon Ibn ʿArabī ne représente aucune réalité supérieure au qalam : le Nūn est le nom de ce dernier quand on le considère sous le rapport de sa science synthétique (ʿilm ijmālī), le nom de qalam s'appliquant plutôt lorsqu'on le considère sous le rapport de sa science distinctive (ʿilm tafṣīlī).[255] Enfin, dans le domaine du symbolisme minéral et animal, on trouve respectivement les termes de Perle Blanche (al-durra al-bayḍā) et d'Aigle (al-ʿuqāb).

Le second élément de ce deuxième degré est la Table bien gardée (al-Lawḥ al-maḥfūẓ) qui correspond à l'Ame Universelle (al-Nafs al-Kulliyya) et est engendrée du qalam comme Eve le fut d'Adam.[256]

Le troisième élément est la Nature (al-Ṭabīʿa) qui comme les Noms par rapport aux essences, est connue et manifestée par ses effets. Elle contient en puissance les formes sensibles.[257]

Le dernier élément est la Matière Universelle (al-Habā) appelée aussi al-Hayūlā (Hylè) ou al-Jism al-Kullī (le Corps Universel). Si la Ṭabīʿa, en tant que forme universelle est la cause formelle, la Habā est la cause substancielle. Toutes deux

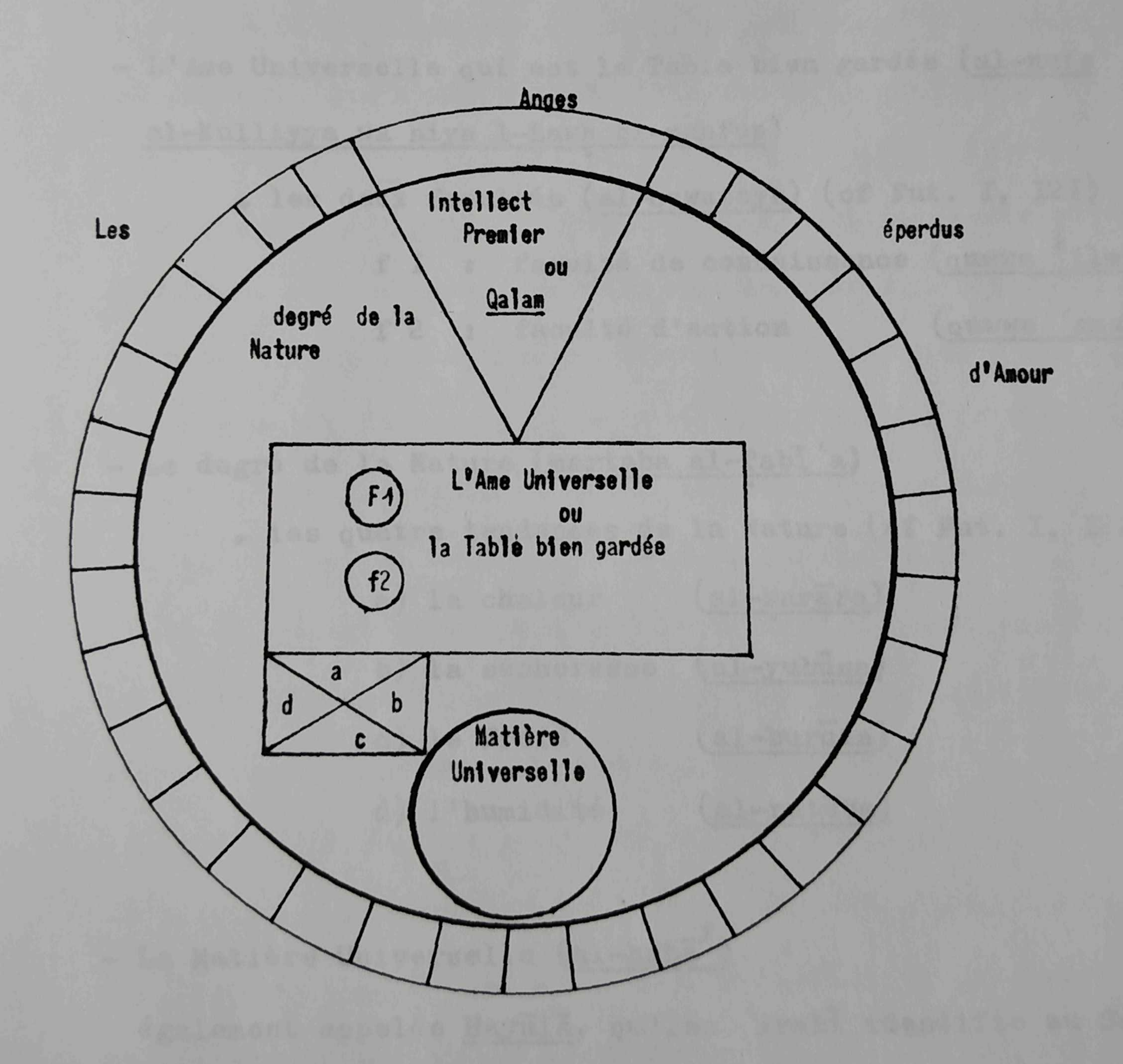
sont parfois décrites comme jumelles et engendrant le Corps Universel en tant qu'il est le premier terme du 'ālam al-Khalq.[258]

Le troisième degré est le monde créaturel (ʿālam al-Khalq) ou Mulk (monde du Royaume) dont les différents éléments sont dans l'ordre : le Trône (al-ʿarsh),[259] l'Escabeau (al-Kursī),[260] la Sphère ou le Ciel sans Etoiles (al-Falak al-Aṭlas)[261] et le Ciel des Etoiles Fixes (Falak al-Kawākib al-thābita).

Vient enfin le monde de la génération et de la transformation (ʿālam al-Kawn wa l-istiḥāla) qui comprend les sept sphères planétaires. A l'extrême limite de la plus haute de ces sphères, celle de Zuḥal (Saturne) se trouve le Sidrat al-muntahā (le Lotus de la limite) et le bayt al-maʾmūr (la Maison visitée).

On remarquera donc que dans la cosmologie akbarienne, le même élément apparaît à chaque étape comme le dernier terme du degré antérieur et le premier terme du degré postérieur et de ce qui peut être considéré comme une projection sur une série de plans successifs de la Ḥaqīqa Muḥammadiyya.[262]

L'IMAGE DE LA NUEE (al-'amā) d'après IBN 'ARABĪ (Fut. III. 421



L'Image de la Nuée (al-ʿamā)

d'après Ibn ʿArabī (Fut.III,42I)

- L'Intellect Premier qui est le Qalam (al-ʿaql al-awwal wa huwa al-qalam)

- Les Anges éperdus d'Amour (al-malāʾika al-muhayyamūn)

- L'Ame Universelle qui est la Table bien gardée (al-nafs al-Kulliyya wa hiya l-Lawh al-mahfuz)
  - les deux facultés (al-quwatayn) (cf Fut. I, I2I)
    - f I : faculté de connaissance (quwwa ʿilmiyya)
    - f 2 : faculté d'action (quwwa ʿamaliyya)

- Le degré de la Nature (martaba al-Tabīʿa)
  - les quatre tendances de la Nature (cf Fut. I, I22)
    - a) la chaleur (al-harāra)
    - b) la sécheresse (al-yubūsa)
    - c) le froid (al-burūda)
    - d) l'humidité (al-rutūba)

- La Matière Universelle (al-habāʾ) également appelée Hayūlā, qu'Ibn ʿArabī identifie au Souffle du Miséricordieux (nafas al-Rahmān) (cf Fus. I, I43-I44)

b) Prophétologie et hagiologie

Les quelques considérations qui précèdent, bien que shématiques, nous permettent d'aborder la Haqīqa Muhammadiyya sur le plan de l'hagiologie et de la prophétologie. Cette notion se développe chez Ibn ʿArabī autour du commentaire de deux hadīths qui sont, on l'a vu, controversés plus dans leurs formes que dans leurs sens. Le premier se réfère explicitement à la fonction prophétique de Muhammad affirmant qu'il est ainsi le premier des prophètes, dans l'ordre de la création bien qu'il soit le dernier dans l'ordre de la manifestation.[263] Ce hadīth, souvent cité par l'auteur des Futūhāt,[264] a pour signification première que le prophète, qui en tant que sceau des prophètes, clôt le cycle de la Révélation, est également l'origine et la source (maʿdan) de toute prophétie. Dans la Khutba de ses Futūhāt, le Shaykh al-akbar écrit : "Que la Prière - oeuvre de grâce - soit sur le Prophète qui est le Secret du Monde et son Point fondamental (...) et que Tu as mis comme noble racine "alors qu'Adam était entre l'eau et la boue", que Tu as transféré [comme germe dans la série des générations successives] jusqu'au moment où "le Temps par une révolution circulaire complète revient à son aspect initial".[265] Il précise plus loin : "(...) Muhammad est le gardien des voiles (hājib al-hijab),[266] à cause de l'universalité de son apostolat ce qui n'est pas le cas des autres prophètes. Ils sont ses chambellans (hajabatuhu), depuis Adam, jusqu'au dernier prophète ou envoyé. Si nous disons cela, c'est en vertu du fait que le Prophète a dit : "Adam et sa postérité sont sous mon étendard (tahta liwāʾī)" Ils sont ses substituts (nuwwāb) dans le monde créaturel (ʿālam al-Khalq) pendant que lui n'est qu'un pur esprit (rūh) qui connait tout cela avant même que son corps soit formé. On demanda

au Prophète : "Quand fus-tu prophète ? Et il répondit : "J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la boue" [267] "(...) ce qui signifie que la science inhérente à sa charge de prophète lui était acquise alors qu'Adam était entre l'eau et la boue et qu'elle lui tint compagnie jusqu'au moment où il intégra son corps, dans un pays ou nul ne professait l'unicité divine (al-tawḥīd)." [268]

Ibn ʿArabī fait remarquer au passage que dans l'énoncé de la parole du Prophète, il est fait référence à sa qualité de "nabī" (prophète) non à celle d'homme (insān) ou d'être existencié (mawjūd). "(...) Ainsi il [nous] informe qu'il possédait la qualité de prophète avant l'existenciation des prophètes qui furent ses substituts dans ce bas monde (al-dunyā)" [269] "(...) Même si l'argile [qui servit à façonner la "forme"] du Sceau des prophètes fut faite après celles des autres prophètes, il n'en était pas moins présent par sa réalité essentielle (biḥaqīqatihi) selon Sa parole : "J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la boue" ; Tandis que les autres prophètes ne le devinrent qu'après avoir été envoyés comme tels (...)" [270]

Le rôle totalisateur de Muḥammad est encore plus évident dans le passage suivant : "A Muḥammad fut donné la Somme des Paroles (Jawāmiʿ al-Kalim)" et sa loi contient toutes les autres lois (...) C'est de sa loi que dérive la loi de tous les autres prophètes." [271]

On peut donc considérer que la Ḥaqīqa Muḥammadiyya constitue en quelque sorte le prototype parfait d'où dérivent tous les autres prophètes, la source d'où provient leur science,

le point initial et final du cycle de la Révélation dans lequel celle-ci se résorbe. Cet aspect particulier correspond dans l'enseignement initiatique à l'Insān Kāmil (l'Homme Universel, l'Homme Complet, l'Homme Parfait). La Ḥaqīqa Muḥammadiyya en tant qu'Insān Kāmil est la Réalité Universelle, à la fois cause et finalité de la Manifestation. C'est le statut que doit réintégrer la créature humaine ; sa perfection n'est pas celles des vertus ou des qualités mais la complétion des choses car elle réintègre toutes les possibilités qu'elle possède virtuellement (ḥaqā'iq Ḥaqqiyya et Ḥaqā'iq Khalqiyya). Ainsi si les Noms divins se manifestent de façon fragmentaire dans la création, seul l'Homme a vocation à les réunir dans leur Totalité en tant qu'il est la plus parfaite des créature, le réceptacle du dépôt divin (amāna) (cf Cor.XCV, 3-4). On voit en outre que le Prophète réunit en lui les noms divins le Premier (al-awwal) le Dernier (al-ākhir) l'Apparent (al-ẓāhir) et le Caché (al-Bāṭin), cette union des contraires ou des opposés faisant référence à la qualité de barzakh (isthme) du Prophète entre le monde et Dieu, entre la créature et le Créateur [272] "Le Plan divin (al-ḥaḍra al ilāhiyya) comporte trois degrés : le degré du Caché (ou de l'Intérieur : al-bāṭin) celui de l'Apparent (ou de l'extérieur : al-ẓāhir) et un degré médian (wasaṭ) par lequel le premier se distingue du second et s'en sépare. C'est le degré du Barzakh dont une face est tournée vers l'Intérieur et l'autre vers l'Extérieur, bien qu'il soit identique à chacune de ces faces et ne se partage pas. C'est le degré de l'Homme Parfait (al-Insān al-Kāmil) qu'Allāh a érigé (aqāmahu) comme isthme entre al-Ḥaqq et le Monde (al-ʿālam) : il se manifeste avec les Noms divins et sous ce rapport il est Dieu ; et il se manifeste aussi avec la nature des contingents et sous ce

rapport il est créature". [273]

La Haqīqa Muhammadiyya est donc l'aspect anthropomorphique en raison de sa détermination par le nom de Muhammad, d'une réalité universelle également désignée comme "Insān Kāmil" en tant qu'elle est la raison d'être et la finalité de la création de l'être humain. Elle est parfaitement symbolisée par "l'arbre excellent dont la racine est ferme et la ramure dans le ciel" (Cor. XIV, 24) et désigne ainsi pour Ibn ʿArabī ce qui sépare et conjoint deux ordres de réalité apparemment antinomiques : l'Essence et le Monde, l'Unité et la Multiplicité, l'Absolu et le Relatif. [274]

L'autre hadīth attaqué par Ibn Taymiyya : "La première chose que créa Allāh fut le ʿaql..." se réfère expressément à l'Intellect Premier (al-ʿaql al-awwal) ou au qalam, termes qui représentent pour Ibn ʿArabī la même réalité envisagée sous des aspects différents et qui a d'ailleurs bien d'autres noms encore dans son vocabulaire technique. [275] Le ʿaql est plus particulièrement mis en rapport avec l'Ame Universelle (al-nafs al-Kulliyya) et le Qalam avec la Table bien gardée (al-Lawh al-mahfūz) bien qu'on puisse trouver chez le Shaykh al-akbar d'autres couples de termes, dont le deuxième dérive généralement du premier. Dans un important chapître des Futūhāt consacré à la création, les choses sont expliquées de la manière suivante : "Le commencement de la création, c'est la poussière primordiale (al-habāʾ) ; la première chose qui y fut existenciée fut la Haqīqa Muhammadiyya Rahmāniyya. De quoi fut-elle existenciée ? De la Réalité connue qui ne peut être qualifiée ni de l'être ni du non-être. Où fut-elle existenciée ?

Dans la poussière primordiale. Selon quel modèle ? Selon l'image connue d'Allāh. Et pourquoi fut-elle existenciée ? Pour manifester les Réalites essentielles divines (...) La deuxième chose connue est la Réalité Universelle qui appartient à Allāh comme elle appartient au Monde. Elle ne peut être qualifiée ni par l'être (wujūd) ni par le non-être (ʿadam) ni par la contingence (ḥudūth) ni par l'éternité (qidam) (...) Sache en outre que cette Réalité ne peut-être qualifiée ni d'antériorité par rapport au monde ni celui-ci de postériorité par rapport à elle . Elle est d'une manière générale l'origine des existenciés (aṣl al-mawjūdāt) le principe de la substance, la Réalité divine dont toute chose est créée (al-Ḥaqq al-makhlūq bihi) [276] (...) Lorsqu'Allāh voulut l'existence du monde et entreprit de le créer conformément à ce qu'il en savait par la science qu'Il a de Lui-même, Il produisit à partir de lui-même, par cette volonté créatrice très sainte (al-irāda al-muqaddasa), une manifestation transcendante à l'égard de la Réalité Universelle, d'où résulta une réalité appelée poussière (habāʾ) (...) Puis Il Se manifesta par Sa lumière à cette poussière (...) Il ne s'y trouva aucune réalité plus réceptible à la lumière que la Réalité de Muḥammad qu'on appelle aussi Intellect. Ce dernier est ainsi le seigneur de l'Univers (sayyid al-ʿālam bi asrihi) et fut le premier à apparaître dans l'existence (...)" [277] Il est intéressant de noter qu'Ibn ʿArabī met également l'Intellect Premier au rang des Esprits éperdus d'amour (al-arwāḥ al muhayyamūn) tout en le considérant comme à part. [278]

Un peu plus loin, il décrit le processus par lequel s'opère la différenciation entre l'Intellect et la Table :

"(...) Lorsqu'Allāh voulut créer "le monde de la consignation et de l'inscription" (ʿālam al-tadwīn wa l-tasṭīr), Il désigna l'un des chérubins (al-malāʾika al-Karūbiyyīn) qui fut le premier des anges de lumière à être manifesté. Il l'appela "Intellect" et qalam et lui révéla en se manifestant à lui sur le plan de l'enseignement infus (al-taʿlīm al-wahbī) les créatures qu'Il voulait créer en nombre infini (...) De cet Intellect fut alors produit une autre réalité qu'Il nomma la Table (al-Lawḥ). Il ordonna au Qalam de se laisser descendre vers elle et d'y déposer tout, et seulement tout ce qui serait jusqu'au jour de la Résurrection. Il donna au ʿaql, en tant qu'il est Qalam, trois cent soixante pointes et à l'Intellect en tant que tel trois cent soixante irradiations ou subtilités (...)"[279] "Sache que lorsqu'Allāh créa le qalam et la Table, Il les appela Intellect et Esprit (rūḥ) Il donna au Rūḥ des facultés de connaissance et d'action et fit de l'Intellect son instructeur et son informateur (...)" [280]

Par delà les variations de la terminologie, on se rend compte que les deux ḥadīths en question se réfèrent toujours à une même réalité : la Ḥaqīqa Muḥammadiyya. Qu'elle soit envisagée d'un point de vue cosmologique ou métaphysique, elle est toujours le point initial et final de la Manifestation, ou encore la cause et l'effet de celle-ci. Nous avons brièvement établi qu'il y a également un rapport entre la Réalité Muḥammadienne et l'Insān Kāmil dont elle est le plus parfait prototype, ce qui a dans le domaine initiatique des applications évidentes. Entre la signification que donne Ibn ʿArabī à cette notion et celle que lui reconnait Ibn Taymiyya - pour lequel elle n'est qu'un élément, éminent

sans aucun doute, parmi tous ceux qui composent la Création - il y a plus qu'une différence de perspective. La conception très restrictive du second n'est d'ailleurs pas sans rapport avec le fait qu'il récuse le rôle d'Intercesseur du Prophète au Jour du Jugement. [281] On voit très bien à la lecture des différentes oeuvres d'Ibn Taymiyya qu'il craint par dessus tout ce qui ressemble de près ou de loin à une divinisation de Muḥammad. Or, même si cela n'apparaît nulle part dans la doctrine du Shaykh al-akbar, que ce soit explicitement ou implicitement, il est évident que l'exotérisme militant de notre ḥanbalite ne peut admettre ce qui à première vue pourrait conduire à cette confusion blasphématoire.

En outre, et cela nous semble être très important eu égard aux questions que nous posions au début de ce travail, Ibn Taymiyya semble méconnaître des textes issus des Futūḥāt qui précisent et parfois amplifient ceux des Fuṣūṣ : nous voulons parler ici du rapport entre la Ḥaqīqa Muḥammadiyya et l'Insān Kāmil. Un tel rapprochement aurait pourtant justifié de sa part, s'il en avait eu connaissance, une vigoureuse répartie, ce dont nous n'avons, apparemment, aucune trace.

En ce qui concerne l'argumentation purement textuelle il y a, nous l'avons précisé déjà, un texte qui définit de façon très nette la position du Shaykh al-akbar sur la validation des ḥadīths par les maîtres spirituels et récuse par anticipation l'autorité des critiques fondées sur les seuls critères externes :

"(...) Combien de ḥadīths sont considérés comme faibles (ḍaʿīf) et délaissés, cette faiblesse étant due à la présence

dans la chaîne de transmission d'un personnage peu sûr, et qui en fait sont authentiques ! Ce transmetteur peu sûr a bien dit la vérité sur le hadīth en question et n'a rien ajouté d'apocryphe. Si le muhaddith rejette ce hadīth c'est donc par manque de confiance dans la parole transmise par cet intermédiaire, soit parce qu'il est le seul à l'avoir transmise, soit parce qu'il est impliqué dans le hadīth. Mais si un transmetteur sûr en partage l'autorité avec lui, le muhaddith acceptera ce hadīth en vertu de cette même confiance. En fait ce transmetteur peu sûr est un saint qui a entendu le hadīth lorsque l'Esprit (al-Rūh) l'inspirait à la Réalité muhammadienne tout comme les compagnons du Prophète qui ont entendu le propos de Jibrīl concernant l'Islām, l'Īmān et l'Insān, en ont confirmé l'authenticité. Ainsi si ce saint le reçoit de l'ange de la Révélation, il en va de lui comme des compagnons qui l'ont entendu de la bouche même de l'envoyé d'Allāh. Il sait qu'il n'y a pas de doute à son sujet contrairement aux compagnons de la deuxième génération (al-tābiʿūn) qui ne l'acceptent que comme une opinion probable (...)

"Et combien de hadīths prétendus authentiques quant à leur transmission, parviennent à ce "dévoilé" (mukāshif) qui de ses propres yeux a vu la manifestation [de la Haqīqa muhammadiyya] et interrogé le Prophète à leur sujet ! Le Prophète les rejettera en disant : "Je ne les ai jamais dits, et jamais je n'ai prononcé ces jugements !" Il saura alors que ces hadīths sont faibles et cessera de s'y conformer de par cette preuve de son Seigneur, et quand bien même le spécialiste du hadīth les respecterait à cause de leur transmission sûre, car, en fait, ils ne sont pas authentiques. De tels hadīths se trouvent mentionnés par Muslim dans

son Ṣaḥīḥ. Le "dévoilé" peut connaître celui qui a forgé ces ḥadīths considérés comme authentiques, soit qu'on lui apprenne son nom soit qu'on lui montre son image."[282]

Il est exact au surplus que sous la forme qui mentionne le ʿaql le ḥadīth "Awwalu mā Khalaqa al-ʿaql ..." ne figure pas dans les recueils canoniques ; on le trouve en revanche sous la forme qui mentionne le qalam.[283] Ibn ʿArabī utilise lui-même les deux variantes du ḥadīth.[284] Notons au passage que, dans le Qurʾān, le nom ʿaql ne figure pas, bien que des formes verbales de la racine ʿaql y soient employées. Conformément à sa méthode habituelle, qui est de préférer recourir à des dénominations ayant une base scripturaire, le Shaykh al-akbar lui préfère donc d'autres termes et lui confère en général une acception plutôt négative puisqu'il le rattache au mot ʿiqāl (lien, entrave).[285]

D La voie : les problèmes de la wilāya

I - La wilāya chez Ibn Taymiyya

Les critiques d'Ibn Taymiyya portaient jusqu'ici sur les aspects les plus métaphysiques de la doctrine du Shaykh al-akbar. Le présent chapître va nous conduire le long de la Voie qui en constitue l'application méthodologique, et l'on constatera que les attaques du polémiste ḥanbalite sont plus violentes que jamais, surtout à l'approche de ce qui constitue le terme de cette voie. Dans un écrit particulièrement important intitulé : al-Farq bayna awliyāʾ al-Raḥmān wa awliyāʾ al-Shayṭān,[286] Ibn Taymiyya explique qu'il existe deux formes de sainteté ; l'une d'inspiration divine, et l'autre d'inspiration satanique. Il estime donc nécessaire de montrer ce qui les distingue, opération

d'autant plus délicate que les "Saints de Satan" essayent le plus souvent de se faire passer pour des saints d'Allāh, et quand ils ne le peuvent, agissent par personne interposée en suscitant quelque oeuvre maléfique.

Cette sainteté à rebours, l'auteur ḥanbalite la décèle tout particulièrement sous la plume d'Ibn ʿArabī :

"L'esprit dont l'auteur des Futūḥāt prétend avoir reçu cet ouvrage, et un esprit satanique ; c'est pour cela qu'il parle de certaines retraites (Khalawāt) [où l'on reçoit] des nourritures surnaturelles et des choses très particulières, car c'est l'un des moyens utilisés pour se mettre en rapport avec les Jinns et les démons. Les gens s'imaginent que cela fait partie des miracles des saints alors qu'il s'agit proprement d'états sataniques. Je connais bon nombre de ces gens : certains se transportent par la voie des airs dans quelque lieu éloigné, d'autres obtiennent de l'argent que des démons volent pour leur compte (...)" [287]

Un mot caractéristique revient, comme un leit-motiv, dans l'argumentation d'Ibn Taymiyya, quelle que soit sa cible : le naṣṣ, l'appui scripturaire explicite, qui ne peut se trouver que dans le Coran ou le ḥadīth. Chaque fois que pour une notion ou une pratique quelconque, on ne dispose pas de données scripturaires authentiques et univoques, il la rejette de façon catégorique. C'est pourquoi il étudie minutieusement sous ce rapport le taṣawwuf et ses origines, ainsi que son vocabulaire technique, auquel il a d'ailleurs fréquemment recours. [288] Pour lui il importe d'abord que celui qui suit la voie du taṣawwuf le fasse d'une façon qui soit en accord avec la Loi. [289] La voie véritable,

dit-il, c'est la voie droite, celle qui correspond à la connaissance de la Loi et à son application : savoir et ne pas agir conformément à ce que l'on sait, c'est être laxiste ou libertin ; agir sans savoir c'est être ignorant. [290] Mais le véritable danger du tasawwuf, c'est qu'il tend à libérer l'être de ses obligations légales et morales, surtout lorsqu'il parvient à la "station de l'arrachement" (maqām al-istilām). Totalement immergé dans la pensée de l'Aimé, l'amant oublie alors que, même dans l'amour, on doit se soumettre à certaines règles de conduite. [291] De plus il arrive que, dans cet état, on prononce des propos extatiques (shaṭaḥāt) comme le "Anā l-Ḥaqq" (Je suis le Vrai !) de Ḥallāj ou le "Subḥānī" (gloire à Moi !) de Bisṭāmī "Ce sont des paroles dues à une ivresse provoquée par l'extase amoureuse, laquelle est un plaisir et une joie sans discernement. Les propos de ce genre doivent être tus et non transmis, même s'ils ne procèdent pas d'une cause interdite. Ils sont en tout cas inexcusables lorsque la cause en est quelque chose d'interdit." [292]

Quant à savoir si Ḥallāj, qui fut justement exécuté, comme le fut également Suhrawardī (al-Maqtūl), sera pardonné, c'est, déclare notre auteur, une affaire qui ne concerne qu'Allāh et personne n'a besoin de savoir ce qu'il en est véritablement. [293]

Non, décidément la voie droite n'a nul besoin de ces excès, nous affirme Ibn Taymiyya, et si le croyant aspire à tourner ses pensées loin des affaires de ce monde, ce qui non seulement est tout à fait louable, mais même recommandable, il peut le faire à travers toutes sortes d'actes de dévotions appropriés et sans que rien, ni personne, n'intervienne entre lui et son amour

envers Allāh. Mais le croyant doit prendre garde : ce degré d'adoration parfaite, d'extinction (fanā') n'est accessible qu'aux seuls prophètes. [294] Dans ce domaine notre auteur fait de multiples réserves. Il ne nie pas la réalité du kashf (dévoilement), et même l'admet mais refuse en revanche de reconnaître que la connaissance ainsi acquise soit exempte d'erreur, ou que le kashf soit une condition sine qua non du développement spirituel de l'individu. Dans le premier cas cela signifierait qu'il est possible d'acquérir une science égale à celle des prophètes, et dans le deuxième cas une limitation de la fonction prophétique d'intermédiaire qui seule peut nous permettre d'atteindre la proximité divine. [295]

Concernant les miracles, (Karāmāt) la position d'Ibn Taymiyya est plutôt mitigée : sans les nier expressément, il estime qu'ils ne prouvent rien et n'ont de toutes façons aucune utilité ni dans ce monde ni dans l'autre. [295 bis] Il semble être également plus que réservé sur le rôle attribué par le soufi au maître spirituel, le shaykh, dont il n'est nul besoin, affirme-t-il, pour mener une vie spirituelle. [296] Il rejette tout particulièrement la notion d'autorité du shaykh sur ses disciples, [297] et surtout, s'irrite de l'affirmation selon laquelle le maître pourrait délivrer ses disciples du châtiment au jour du Jugement dernier. [298]

De même, il estime que la transmission de la khirqa (froc des sufis) ne repose sur aucun appui scripturaire. [299] C'est donc au minimum une bid'a. Dans un même ordre d'idée il conteste formellement que la silsila (chaîne initiatique) du shaykh Abū Sa'īd al-Kharrāz puisse remonter jusqu'à Allāh, et que la khirqa qu'il détenait se soit transmise de façon continue de maître à disciple. [300] Il précise par ailleurs qu'Ibn 'Arabī se rattacherait

par cette fameuse khirqa à ʿAbd al-Qādir al-Jilānī.[301] Enfin il rejette la notion de hiérarchie initiatique (quṭb, awtād, abdāl, etc...) qui, selon lui, n'est ni coranique ni canonique. Il n'y a dit-il, et il ne peut y avoir de hiérarchie cachée.[302]

Voilà, rapidement exposée, la position d'Ibn Taymiyya concernant le taṣawwuf, envisagée sous ses aspects les plus généraux, et qui, en l'occurence, ne concerne pas particulièrement Ibn ʿArabī. Cette position n'est toutefois pas aussi tranchée qu'elle pourrait le paraître et l'on sait, grâce aux récents travaux de Georges Makdisi, que notre polémiste appartenait à la Ṭarīqa Qādiriyya dont il aurait même revêtu la khirqa.[303] Il est possible que sur ce dernier point, apparemment en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut, Ibn Taymiyya ait changé d'avis ; avant lui, Ibn ʿArabī avait fait de même.[304] Nous aurons d'ailleurs à revenir sur les rapports entre Ibn Taymiyya et le sufisme car il y a selon nous matière à réflexion dans sa condamnation très sélective de certaines pratiques soufies et l'assimilation qu'il pratique entre l'Islam populaire d'une part et le taṣawwuf d'autre part.[305]

2 - Les saints sont-ils supérieurs aux prophètes ?
- La position et les attaques d'Ibn Taymiyya

Si l'on s'applique à étudier ce qu'à écrit notre polémiste sur la question de la Wilāya, on s'aperçoit assez vite que l'un des problèmes majeurs qu'il soulève est celui des rapports entre prophètes et saints. Il accuse Ibn ʿArabī en particulier d'avoir affirmé la supériorité des seconds sur les premiers : "Ces hérétiques prétendent que la sainteté est meilleure que la prophétie et usent de propos équivoques pour qui les écoute, en

disant que Muḥammad est supérieur en tant que saint à ce qu'il est en tant que prophète et disent en vers :

La station de la prophétie (maqām al-nubuwwa)est intermédiaire
Supérieure à celle des envoyés, inférieure à celles des saints.

Ils assurent qu'ils sont des associés du Prophète dans le domaine de sa sainteté (wilāya), laquelle est supérieure à son degré en tant qu'il est prophète (...)" 306

Dans sa Risālat al-ittiḥādiyyīn où il cite longuement les Fuṣūṣ il écrit : "Ibn ʿArabī explique ceci de la façon suivante : "[Fuṣ I, 62] L'apostolat (al-risāla) et la prophétie (al-nubuwwa) - je veux parler de la prophétie légiférante (nubuwwat al-tashrīʿ) et de ce qu'elle comporte d'apostolat - ont tous deux un terme alors que la sainteté n'en aura jamais (wa l-wilāya lā tanqaṭiʿu abadan).Les envoyés, dans la mesure où ils sont aussi des saints, ne puisent ce dont nous parlons [ie : la Science suprême] que dans le tabernacle du Sceau des Saints (mishkāt khātim al-awliyāʾ)" Tout cela parce qu'ils ne peuvent mettre un prophète et un envoyé avec le Prophète ! C'est évidemment de l'hérésie ! Ils prétendent donc que seuls la prophétie légiférante et l'apostolat ont une fin, ce qui signifie que la prophétie et l'apostolat véritables, qui chez eux [les partisans de la waḥda] est la sainteté, n'en ont pas. Cette sainteté-là est selon eux meilleure que la nubuwwa et la risāla. C'est pour cela qu'Ibn ʿArabī dit souvent dans certains de ces écrits :

La station de la prophétie est intermédiaire
Supérieure à celle des envoyés, inférieure à celles des saints

Et il écrit dans les Fuṣūṣ au chapitre ʿUzayr : "[Fuṣ I, 135] Si tu entends, ou si on te rapporte les propos de certains hommes

spirituels affirmant que la sainteté est supérieure à la prophétie [sache qu'] ils n'ont pas voulu dire autre chose que ce que nous avons nous-même dit. Et s'ils disent qu'un saint est supérieur à un prophète ou à un envoyé c'est qu'on sous-entend [que ces trois qualités sont réunies] dans une seule et même personne. Ce qui veut dire que le Prophète est plus parfait en tant que saint qu'en tant que prophète ou envoyé mais ne signifie nullement que le saint qui suit sa loi (al-tābiʿ lahu) lui est supérieur. Car celui qui suit la loi d'un autre ne peut jamais le rattraper puisqu'il le suit ; s'il pouvait le rattraper, il ne serait plus soumis à sa loi" [307]

Pour Ibn Taymiyya tout cela est de l'hérésie pure et simple : les prophètes sont au-dessus des saints. De plus les meilleurs des hommes après le Prophète sont Abū Bakr ʿUmar, ʿUthmān et ʿAlī et la meilleure des communautés, celle de Muḥammad lorsqu'il vivait, puis la suivante et ainsi de suite. [308]

Il poursuit en écrivant : "Allāh a dit : "Font partie de ceux qu'Allāh a comblés de Ses bienfaits : les prophètes, les véridiques (al-ṣiddīqūn) les martyrs (al-shuhadāʾ) et les pieux (al-ṣāliḥūn)" (Cor.IV, 69). Tels sont les quatre degrés parmi les serviteurs de Dieu : les meilleurs sont les prophètes puis les véridiques, puis les martyrs, puis les pieux." [309] Il rappelle en outre le ḥadīth rapporté par Abū Hurayra selon lequel le Prophète a dit : "Il ne convient pas à un fidèle de dire : je suis meilleur que Yūnus b.Mattā" [3I0] Ibn Taymiyya conclut en affirmant qu'il n'est permis à quiconque de se mettre au dessus des prophètes. Il ajoute ailleurs qu'il ne peut y avoir une voie propre à la sainteté, celle-ci passant nécessairement par la voie des prophètes

qui est valable pour tous. Les saints ne constituent qu'une élite parmi les fidèles, venant après celle qu'il a déjà mentionnée.[311] On remarquera un curieux glissement de l'argumentation polémique : bien qu'Ibn Taymiyya convienne, citation d'Ibn ʿArabī à l'appui, que c'est en la personne des prophètes, et eux seuls, que la sainteté est supérieure à la prophétie, sa critique vise en fait l'idée selon laquelle le saint est supérieur au prophète.

Il accuse également Ibn ʿArabī, sans le nommer, d'avoir dit que le Prophète a été envoyé avec la science de l'apparent (ʿilm al-ẓāhir) et non celle du caché (ʿilm al-bāṭin).[312] Qui plus est, affirmer que le saint puise directement au Tabernacle de la Révélation sans passer par l'ange Gabriel, sous-entend là aussi la supériorité des saints par rapport aux prophètes. Le Tabernacle, explique le polémiste, signifie pour l'auteur des Fuṣūṣ, le ʿaql (l'intellect), et l'ange l'imagination (al-Khayāl). Cette théorie doit manifestement beaucoup, selon lui, aux doctrines développées par Aristote, Platon, Ibn Sīnā, sans parler des muʿtazilites.[313]

On constate assez rapidement que la source unique des critiques d'Ibn Taymiyya se trouve dans les Fuṣūṣ, en particulier au chapitre Shīth qu'il cite très longuement.[314] Néanmoins l'argumentation varie peu ; c'est pourquoi nous avons limité nos traductions à ces quelques passages qui illustrent fort bien la position du ḥanbalite, et évité ainsi de multiplier les répétitions.

- La thèse d'Ibn ʿArabī.

Pour le polémiste ḥanbalite, il ne fait aucun doute que l'auteur des Fuṣūṣ, bravant toutes les règles communément admises

met les saints - en dépit de quelques précautions oratoires - au dessus des prophètes et des envoyés. Si cette affirmation est exacte, il importe de déterminer la nature de cette supériorité et de définir le cadre dans lequel elle peut avoir lieu. Il ne saurait être question pour nous de présenter ou même de résumer la doctrine de la wilāya chez le Shaykh al-akbar, puisque tel n'est pas le but de notre travail ; aussi nous bornerons-nous à donner ici et là quelques indications susceptibles d'en éclairer les caractéristiques fondamentales.[315]

L'un des textes cités par Ibn Taymiyya aurait pu, s'il en avait donné un plus large extrait, nous donner une idée exacte de cette notion de supériorité entre la wilāya et la nubuwwa :

"(...) Sache que la sainteté est comme une sphère, embrassant l'universel (al-ʿāmm), et qui de ce fait n'a pas de terme. Elle a la charge des informations [divines à caractère] universel. En revanche la prophétie légiférante (nubuwwa al-tashrīʿ) et l'apostolat (al-risāla) ont un terme, Muḥammad, après qui il n'y a plus de prophète. Cela signifie qu'il n'y aura plus de prophète pour apporter une [nouvelle] loi ou soumis à une loi [révélée antérieurement], et plus d'envoyé, car c'est Muḥammad qui a apporté la [dernière] loi."[316]

Ibn ʿArabī rappelle à de très nombreuses reprises que la prophétie légiférante s'est achevée avec le Prophète Muḥammad, dernier des prophètes, tandis que la wilāya reste accessible : "La prophétie est un don particulier, qu'Allāh accorde à ceux de Ses serviteurs qu'Il a choisis, mais la porte de la prophétie est désormais close, scellée par l'Envoyé d'Allāh : Muḥammad. Par contre

la Sainteté peut encore s'acquérir jusqu'au Jour du Jugement (...)" [317]

Commentant le propos du prophète : "Pas de prophète et pas d'envoyé après moi" le Shaykh al-akbar écrit : "Ce ḥadīth est un coup terrible pour les Amis d'Allāh, car il implique la fin de l'expérience spirituelle (al-dhawq), propre à la servitude (ʿubūdiyya) parfaite et absolue. Cependant le nom spécifique d'"Ami" (walī) ne s'applique pas au serviteur car celui qui est serviteur (ʿabd), n'a aucun désir de se mettre au rang d'associé de son Seigneur (Sayyid), qui ici est Allāh, en s'attribuant le même nom que Lui. En effet Allāh ne porte pas le nom de "Prophète" (nabī) ou d'"Envoyé" (rasūl), tandis qu'Il porte celui d' "Ami", qu'Il s'est attribué en disant : "Allāh est le Walī de ceux qui croient" (Cor.II, 257) et : "Il est le Walī, le Louangé" (Cor. XLII , 28).

"[Le statut conféré par] ce nom est permanent et effectif pour les serviteurs d'Allāh, dans cette vie et dans l'autre. Avec la fin de la prophétie et de l'apostolat (risāla), il ne reste pour le serviteur aucun nom qui puisse lui être propre sans l'être aussi d'Allāh (al-Ḥaqq). Cependant, étant plein de mansuétude à l'égard de Ses serviteurs, Allāh leur a laissé la prophétie générale (al-nubuwwa al-ʿāmma) qui n'apporte pas de loi. Il leur a également laissé [la possibilité de] légiférer pour fixer des lois, dans [les limites de] l'effort personnel (ijtihād). Enfin Il leur a légué les lois elles-mêmes et a dit : "Les savants sont les héritiers des prophètes", [318] mais ils n'en sont les héritiers qu'à la seule condition de pratiquer l'ijtihād quand ils érigent des lois." [319]

En quelques lignes, Ibn ʿArabī nous donne de précieuses indications sur sa doctrine de la wilāya : il souligne d'abord le caractère permanent ou plutôt éternel du nom al-Walī, car dit-il ailleurs "(...) Allāh s'est Lui-même appelé "Ami", mais pas "prophète"." [320] Alors que les termes nabī et rasūl sont à usage purement humain, du fait de ce qu'impliquent leurs fonctions respectives, le terme walī peut désigner Allāh au même titre que les autres Noms. En outre précise notre auteur : "(...) la loi canonique impose certains actes et en interdit d'autres ; or le lieu d'application de ces actes est ce bas-monde, lequel connaîtra une fin. Il n'en est pas de même pour la wilāya qui, si elle a un terme quant à sa manifestation en ce bas-monde, [en ce sens qu'à la fin des temps il n'y aura plus sur terre d'awliyā'] ne s'achèvera pas en tant que telle alors que c'est le cas de la risāla. De fait si elle s'achevait en tant que telle, son nom ne subsisterait pas non plus ; or le nom "al-Walī" appartient à Allāh et subsiste avec Lui." [32I] Cette particularité vaut pour la wilāya toute entière, car si la nubuwwa et la risāla n'ont de sens que dans ce bas-monde, il n'en va pas de même pour la sainteté qui perdure par delà la mort jusque dans les séjours paradisiaques. Ibn Taymiyya serait tout à fait en droit de ne voir ici qu'hérésie, si le Shaykh al-akbar avait dit : les saints sont supérieurs aux prophètes sans aucune précision supplémentaire, ce qui n'est pas le cas.

Le deuxième point souligné par l'auteur des Fuṣūṣ, c'est qu'il existe en fait deux formes de nubuwwa, l'une qui est absolue (muṭlaqa) ou universelle (ʿāmma), l'autre, particularisation de la première, qui est dite légiférante (nubuwwat al-tashrīʿ) et comportant une mission (risāla). La première correspond au plus haut

degré de la wilāya, la seconde s'est achevée avec le Sceau des Prophètes (Khatm al-anbiyā'). Ainsi que l'explique Ibn ʿArabī, la différence entre l'une et l'autre réside dans la risāla : "La différence entre le nabī (ou walī)et le rasūl c'est que le nabī, lorsque l'Esprit projette en lui ce que nous avons dit [ie une Loi], en limite la portée à lui-même et empêche qu'un autre la suive. Tel est le nabī ; mais si on lui dit : "Communique ce qui t'a été révélé", alors il le fera soit dans le cadre d'une communauté restreinte comme l'ont fait les autres prophètes, soit pour l'ensemble des hommes. Mais le seul prophète à être dans ce cas fut Muḥammad, car il n'y en avait eu aucun à l'avoir fait avant lui. Du fait de cette révélation (waḥy) il est appelé "rasūl" et ce qu'il apporte "risāla". Il ne limite plus la portée [de la Loi qu'il a reçue] à lui seul, et la rend sacrée pour les autres. Ainsi il est nabī et rasūl à la fois." [322]

Le walī est donc celui qui reçoit une Sharīʿa pour lui-même, qui a un rôle d'avertisseur, de "stimulateur" spirituel mais n'est pas chargé d'imposer cette loi qui lui est propre. Nul n'est obligé de suivre ses recommandations car l'obligation ne commence qu'avec la risāla, soit pour un groupe d'êtres en particulier soit pour l'ensemble de l'humanité. [323] Le rasūl est, ainsi que l'appelle Ibn ʿArabī, la langue d'Allāh (lisān Allāh). [324] Voici un autre passage des Futūḥāt qui complète ce que nous venons de dire et qui situe parfaitement le rapport entre sainteté et prophétie : "Parmi les saints se trouvent les prophètes à qui Allāh a attribué la nubuwwa. Ce sont des hommes spirituels qu'Il s'est attachés et a consacrés à Son service. Il les a spécialement choisis parmi tous Ses autres serviteurs pour Sa Présence (ḥaḍra). Il leur a

donné une manière de L'adorer qui leur est propre, en demandant qu'ils n'étendent par ces formes d'adoration à d'autres qu'eux-mêmes de manière obligatoire.

"La station de la nubuwwa est un maqām particulier à l'intérieur de la wilāya. Les prophètes sont soumis à une loi sacrée venant d'Allāh par laquelle Il rend les choses licites ou interdites à certains plutôt qu'à d'autres, selon ce qu'impose ce bas-monde, qui est le monde de la mort et de la vie. Allāh a dit : "[Béni soit (...)] Celui qui a créé la mort et la vie pour vous éprouver" (Cor.LXVII, 2) Or les commandements d'Allāh sont une forme d'épreuve.

"La wilāya est une nubuwwa à caractère général alors que la prophétie dite légiférante est une nubuwwa à caractère particulier qui inclut [tous ceux] qui se trouvent à un pareil degré (...) Font également partie des saints, les envoyés (al-rusul) à qui Allāh a attribué la risāla. Ce sont des prophètes envoyés vers une communauté humaine, mais cette risāla peut également être universelle ; seul Muḥammad a obtenu une telle mission. Il communiqua au sujet d'Allāh ce qui lui fut ordonné de par cette parole : "Ô Envoyé communique ce qui t'a été révélé de chez Ton Seigneur !" (Cor.V, 67) Ainsi ce qui incombe à l'Envoyé, c'est la transmission du message [divin]; le maqām en rapport avec cette charge (maqām al-tablīgh) est appelé risāla et pas autrement." 325

Le troisième point souligné par l'auteur des Fuṣūṣ dans l'extrait du chapitre ʿUzayr que nous avons cité plus haut concerne les termes d'ijtihād et d'héritage (wirātha). Ibn ʿArabī

lui-même se qualifie d'héritier (wārith) à plusieurs reprises, rejettant de façon catégorique la nubuwwa ou la risāla pour lui et ses semblables. Ainsi, dans les toutes premières lignes des Fuṣūṣ écrit-il : "Je ne suis ni un prophète, ni un envoyé mais simplement un héritier qui laboure les champs de sa vie future".[326] Dans un passage des Futūḥāt, l'affirmation est plus précise encore : "La science divine est celle que Dieu - Gloire à Lui ! - enseigne par l'inspiration (ilhām) par projection (ilqā) et en faisant descendre l'Esprit Fidèle (al-Rūḥ al-amīn) sur le coeur. Et ce livre est de cette sorte pour nous, car, par Dieu ! Je n'en ai pas écrit un seul mot qui ne provienne d'une dictée divine, d'une projection seigneuriale et d'une insufflation spirituelle dans mon être, bien que je ne fasse partie, ni des envoyés divins légiférants ni des prophètes transmettant des obligations (...) Si je dis cela, c'est uniquement pour qu'on ne s'imagine pas que nous prétendons, mes pareils et moi, à la prophétie (nubuwwa). Certes non, par Dieu ! Car il ne nous reste que l'héritage spirituel (mīrāth) et le fait de marcher sur les traces de Muḥammad, l'Envoyé de Dieu." [327] Le Shaykh al-akbar indique assez souvent que les saints ne peuvent avoir accès à l'expérience prophétique : "Ce qu'Allāh dit aux envoyés, ne le connaissent que les envoyés. Nous n'avons à ce sujet aucune expérience (dhawq) et même si nous en possédions la connaissance nous ne la révèlerions pas. Car même si nous le savions, nous ne serions en aucun cas des envoyés tels qu'ils le sont, et n'aurions aucune part ni à leur mission, ni à leur prophétie." [328] Et ailleurs il ajoute : "Nous n'avons aucun moyen de parler au sujet des demeures des envoyés, car nous ne parlons que par expérience et n'avons aucune expérience concernant les stations des Envoyés. En vérité notre expérience concerne

exclusivement l'héritage (al-wirātha). Ne parlent des envoyés que les envoyés et des prophètes qu'un prophète ou un envoyé. Ne parle des héritiers (al-wārithūn) que celui qui est envoyé, prophète, saint ou d'entre les héritiers. Tel est l'adab divin." [329]

Les saints, explique Ibn ʿArabī, sont comme des aveugles qui suivent les pas de ceux qui les ont précédés, c'est-à-dire les prophètes. [330] Et il ajoute ailleurs : "Les derniers des maqām chez les saints sont les premiers chez les prophètes (...)" [331] Mais cet héritage peut dans certains cas prendre une place exceptionnelle, comme en témoignent certains passages des Futūḥāt, [332] et naturellement l'exemple même du Shaykh al-akbar, héritier par excellence aux yeux de ses disciples de la sainteté muḥammadienne.

Enfin le dernier point sur lequel insiste Ibn ʿArabī concerne l'ijtihād, c'est-à-dire la possibilité de légiférer en faisant un effort personnel d'interprétation de la sharīʿa. Il considère en effet, contrairement au point de vue adopté par beaucoup de fuqahā', que la porte de l'ijtihād n'est pas fermée. [333] Cette position est d'ailleurs aussi celle d'Ibn Taymiyya, Ibn Qayyīm al-Jawziyya et des réformateurs qui se réclament d'eux, estimant que l'ijtihād est indispensable à la vie même de la religion.

On peut à la lumière de ces différents textes, comprendre ce que veut dire Ibn ʿArabī quand il écrit :

"Il y a entre la wilāya et la risāla un isthme (barzakh) C'est là que se situe la nubuwwa, dont le statut ne peut être ignoré." [334]

Ailleurs il explique en réponse à une question de Tirmidhī - il s'agit du fameux questionnaire dont nous reparlerons bientôt - que le maqām de la wilāya précède celui de la nubuwwa qui lui-même devance celui de la risāla, le premier de tous étant celui de la foi (al-īmān). [335] Commentant le ḥadīth : "En vérité Allāh a des serviteurs qui ne sont point prophètes, mais que les prophètes envient à cause de leur maqām et de leur proximité auprès d'Allāh" il écrit : "Ces serviteurs sont des prophètes qui n'apportent pas de loi, mais possèdent la science (ʿilm) et [la connaissance] du cheminement spirituel (sulūk) dans lequel ils sont guidés par les prophètes légiférants (...)." [336]

D'une certaine façon, il y a bien affirmation de la supériorité des saints sur les prophètes, mais comme le dit expressément le Shaykh al-akbar, c'est parce qu'on sous-entend que ces qualités se trouvent réunies dans une seule et même personne : "Lorsque tu vois le prophète s'exprimer sur un sujet qui est en dehors du domaine de la loi révélée, c'est qu'il parle en tant que saint (walī) et gnostique (ʿārif) ; de ce fait son degré en tant qu'il est savant (ʿālim) est plus complet et plus parfait qu'en tant qu'il est envoyé ou détenteur d'une autorité légiférante.

"Mais si tu entends, ou si on te rapporte les propos de certains hommes spirituels, affirmant que la sainteté est supérieure à la prophétie, [sache qu'] il n'a pas voulu dire autre chose que ce que nous avons nous-mêmes dit. De même quand on dit qu'un saint est supérieur à un prophète ou à un envoyé, c'est qu'on sous-entend [que ces trois qualités sont réunies] dans une seule et

même personne. Ce qui veut dire que le Prophète est plus parfait sous le rapport de sa sainteté que sous celui de sa prophétie ou de son apostolat, mais non pas que le saint qui suit sa loi (al-tābiʿ lahu), lui est supérieur. Car celui qui suit la loi d'un autre ne peut jamais le rattraper puisqu'il le suit, et s'il pouvait le rattraper, il ne serait plus soumis à sa loi. Comprends donc !" [337]

Tout rasūl est par conséquent nabī, et tout nabī est nécessairement walī, tandis que l'inverse n'est pas vrai, mais c'est la wilāya qui l'emporte chez un prophète, dans la mesure où elle n'est pas seulement une fonction. [338] Là encore comme dans bien d'autres domaines on voit l'importance qu'Ibn ʿArabī accorde au pouvoir du nom (ḥukm al-ism) et au secret de la nomination (tasmiyya). [339]

Ibn Taymiyya nous semble par conséquent porter une accusation sans fondements réels, et qui révèle encore une fois sa lecture très subjective des textes, uniquement tirés des Fuṣūṣ, rappelons-le, c'est-à-dire d'un texte très dense, souvent cryptique, et qu'on ne peut donc interpréter correctement qu'en replaçant les notions évoquées dans le contexte de l'oeuvre toute entière du Shaykh al-akbar. [340] Toutefois on comprendra mieux ces attaques, si l'on considère qu'elles ne servent qu'à étayer une thèse plus importante, où notre polémiste a les coudées plus franches : il s'agit du Sceau de la Sainteté auquel nous allons consacrer notre nouveau chapitre. [341]

3) - La notion de Sceau de la Sainteté

- les attaques d'Ibn Taymiyya

Les attaques auxquelles se livre Ibn Taymiyya sur la question du Sceau de la Sainteté (Khātim ou Khatm al-wilāya) ont ceci de particulier qu'à la différence de la plupart des autres, elles visent exclusivement le Shaykh al-akbar : même si d'autres personnages sont cités au passage, ils apparaissent comme des épigones dont la responsabilité est moindre. Autre particularité, le fait que ce thème soit l'un des plus développés avec celui de la waḥdat al-wujūd et "enveloppe" deux autres thèmes, celui du rapport entre saints et prophètes, et celui de la Ḥaqīqa Muḥammadiyya. On peut se demander si cette imbrication n'est pas un artifice du polémiste et ne masque une certaine circularité de l'argumentation.

"Certaines personnes qui sont dans l'erreur - nous dit Ibn Taymiyya - pensent que le Sceau des saints est le meilleur des saints par analogie avec [ce qui est dit] du Sceau des prophètes (khātim al-anbiyā' = ie. Muḥammad) (...) Il y en a qui prétendent être ce sceau, certains affirmant même que le Sceau des saints est supérieur au Sceau des prophètes par sa connaissance d'Allāh, et que ce serait auprès de lui que les prophètes ont puisé leur connaissance. C'est ce que prétend Ibn ʿArabī, l'auteur des Futūḥāt Makkiyya et des Fuṣūṣ." [342] Ailleurs le polémiste, sous-entendant que si Ibn ʿArabī met la sainteté au-dessus de la prophétie il met par conséquent le Sceau des saints au-dessus du Sceau des prophètes, écrit : "(...) Il place donc la sainteté du Sceau au-dessus de celle du Prophète [Muḥammad] de telle façon que la sainteté

de ce dernier est dépendante de celui qu'il prétend être le Sceau [des saints].

"Il y a dans ces affirmations certaines choses que nous avons expliquées en d'autres occasions. En ce qui concerne la prétendue existence d'un Sceau des saints, cela est faux et sans fondement !

"Aucun savant n'en a parlé avant les ittiḥādiyyūn, excepté Abū ʿAbd-Allāh Muḥammad b. ʿAlī al-Tirmidhī al-Ḥakīm [343] dans son livre [Khatm al-wilāya]. Il y mentionne des choses fausses et erronées, en contradiction avec le Coran, la sunna et l'Ijmāʿ, que Dieu lui pardonne ! même si on y trouve aussi un certain bénéfice, des connaissances, des propos sains et acceptables, des réalités pleinement utiles et des choses tout à fait admirables ! Néanmoins il y a dans ce qu'il dit des erreurs qu'il convient de redresser, et l'une des plus détestables concerne ce Sceau (...) qui viendrait à la fin des temps, et serait supérieur à tous les saints venus avant lui : il serait aux saints ce que Muḥammad est aux prophètes." [344] "On ne trouve cette notion que chez Tirmidhī et Ibn ʿArabī dont certains disent qu'il serait le Sceau de la sainteté muḥammadienne, ou quelque chose de ce genre..." [345] "Tout ceci est l'altération et la falsification la plus infâme qu'on ait jamais fait subir aux paroles divines ! Allāh Lui-même blâme les gens du Livre pour des choses moins graves, comme d'avoir détourné le sens des mots et "d'avoir écrit de leurs mains un Livre, en prétendant qu'il venait de Dieu, alors qu'il n'en était rien et en mentant sérieusement au sujet de Dieu" (allusion à Cor. II, 75-79) Mais les ittiḥādiyyūn ont fait subir une altération

plus grave aux paroles divines en écrivant de leurs mains des livres mensongers et hérétiques puis en assurant qu'ils étaient d'origine divine. Tantôt ils affirment qu'ils ont puisé [la science nécessaire pour écrire ces livres] à la source où puise l'Ange chargé de la Révélation auprès du Prophète, se mettant ainsi un degré au-dessus de lui, et tantôt il prétendent qu'ils ont puisé leur science où Dieu lui-même la prend. L'un d'entre eux connaittrait Allāh comme Lui-même se connait, car il aurait puisé sa science à la même source que Lui ! Il y en a même un qui assure que c'est le Prophète qui lui aurait donné ce chef d'oeuvre d'hypocrisie et de tromperie [ie : les Fuṣūṣ] en lui ordonnant de le faire parvenir à sa communauté. Ce qu'il fit, soi-disant, sans rien y ajouter ni retrancher." [346]

Ibn Taymiyya compare ensuite le Shaykh al-akbar à Musaylima "l'imposteur" mais l'estime plus dangereux pour l'Islam, car il remet en cause le Coran et l'existence de Dieu. [347] Il considère également que cette notion résulte de plusieurs influences conjuguées : Aristote, Ibn Sīnā, Jahmites, muʿtazilites... etc. [348]

"Il y a dans ces dires, toutes sortes d'hérésies, de kufr et une véritable tentative d'abaissement des prophètes et des envoyés comme ni les Juifs ni les Chrétiens n'en ont entreprise (...) Ainsi ce qu'il dit au sujet des anbiyāʾ et des rusul qui puiseraient leurs sciences auprès du Sceau des saints, qui pourtant vient [historiquement] après eux est contraire à la raison : nul ne peut tirer profit de qui lui est postérieur ! [349] C'est également contraire aux lois révélées car il est bien connu en

Islam que les prophètes comme les envoyés sont nécessairement supérieurs aux saints qui, eux, ne sont ni l'un ni l'autre. Ibn ʿArabī prétend que cette science, [que possède en propre le Sceau] qui pour lui est la science suprême, c'est la doctrine de la wahdat al-wujūd selon laquelle l'Etre du Créateur est l'être de la créature (wujūd al-Khāliq huwa wujūd al-makhlūq) ce qui revient à rejeter les Attributs divins et à nier l'Etre créateur. C'est la doctrine que professait ouvertement Firʿawn. Mais il ne suffit pas à Ibn ʿArabī de dire que tout cela est vrai, il ajoute que c'est la science suprême (al-ʿilm al-aʿlā) et que les envoyés ne peuvent percevoir cette science que dans le Tabernacle du Sceau des Saints (mishkāt khātim al-awliyāʾ)" [350] "Cette notion de Sceau est devenue un degré imaginaire, sans réalité aucune, à tel point qu'Ibn ʿArabī réclame ce titre pour lui-même ou pour quelque shaykh de son entourage." [351] Ibn Taymiyya ajoute que d'autres individus ont également prétendu être le Sceau, dont un qui "assurait être le Mahdī et avoir marié sa fille avec Jésus fils de Marie". [352]

Ibn Taymiyya précise que la notion de sceau dérive en fait de celle de dernier des croyants et citant le verset : "Certes les amis d'Allāh (awliyāʾ Allāh) n'auront rien à redouter et ne s'attristeront pas ! Ceux qui croient et auront craint Allāh, la Bonne Nouvelle sera pour eux dans ce monde et dans l'autre" (Cor. X, 62-64) il ajoute : "Tout être croyant et craignant Allāh est Son Ami !" [353]

Après avoir envisagé la notion de Sceau sous son aspect global, le polémiste se livre ensuite à une réfutation détaillée qui s'appuie uniquement, sur le chapitre Shīth des Fuṣūṣ.

"Il y a le fait que, selon l'auteur des Fuṣūṣ et ses pareils, le saint a accès à Allāh sans intermédiaire tandis que le Prophète passe par un ange et ainsi le sceau devient pour eux supérieur [au Prophète]. Ceci est faux et mensonger car le saint ne peut avoir accès à Allāh qu'en passant par un intermédiaire : le messager (...)" 354



Pour Ibn Taymiyya, il existe trois modes que Dieu utilise pour converser avec Ses serviteurs ; deux qui sont propres aux prophètes : de derrière un voile comme ce fut le cas pour Moïse ou par l'intermédiaire d'un ange chargé de transmettre le message divin ; le dernier est particulier au saint : c'est l'inspiration (al-īhā'). 355 Il précise ensuite que même Tirmidhī n'affirmait pas la supériorité du Sceau des Saints sur celui des prophètes, que seul Ibn ʿArabī le fait et "prétend en outre que le premier connait mieux Allāh que le second et que c'est en cela qu'il lui est supérieur, tandis que le second ne lui est supérieur que par la loi qu'il apporte (...) Les ittiḥādiyyūn disent aussi que, des lois canoniques, ont découlé des lois justes pour le bien de ce monde, alors que les connaissances [véritables], les réalités essentielles (al-ḥaqā'iq), et les degrés suprêmes appartiennent à ce bas monde mais aussi à l'autre. Les saints et leur voie sont ainsi supérieurs aux prophètes et à leur voie." 356

Tout ceci est faux, continue notre polémiste, d'autant qu'il en est pour prétendre que le Prophète ne connaissait que la science du Ẓāhir (l'apparent) tandis que le Sceau connait celle-là et celle du Bāṭin (le caché). Il cite alors un passage du Faṣṣ Shīth (Fuṣ 63-64) : "Lorsque le Prophète Muḥammad compara la

fonction prophétique à un mur de briques à l'achèvement duquel ne manquait qu'une seule brique, il s'identifia à cette brique (...) Le Sceau des Saints aura une vision analogue (...) mais verra la place de deux briques manquantes (...) et verra qu'il correspond à l'emplacement de ces deux briques auxquelles il s'identifiera (...) La raison pour laquelle il se voit sous la forme de deux briques est qu'extérieurement il se conforme à la loi apportée par le Sceau des prophètes - ce qui correspond à une brique d'argent - c'est donc sa nature apparente et ce en quoi il suit les prescriptions du Prophète. De même il puise directement auprès d'Allāh ce qu'il suit extérieurement, car il voit l'ordre divin (al-amr) tel qu'il est et ne peut que le voir comme cela." [357]

Cela sous-entend, explique Ibn Taymiyya, que la science est de deux sortes : celle de la Sharīʿa, ou du ẓāhir qui appartient au Sceau des prophètes, celle de la Ḥaqīqa, ou du bāṭin qui appartient au Sceau des saints. Il accuse Ibn ʿArabī de reléguer les prophètes à un rôle de professeur de médecine, de calcul ou de grammaire. "La deuxième science c'est celle de la Ḥaqīqa, c'est par elle que le Khatm al-awliyāʾ est supérieur au Khatm al-anbiyāʾ". Elle correspond à une brique d'or et à la science du caché. (...) Tout cela dépasse largement les prétentions de Musaylima l'imposteur qui jamais n'a prétendu être supérieur au prophète dans une seule des sciences divines ; en revanche Ibn ʿArabī prétend que le Sceau lui est supérieur dans la Science d'Allāh." [358]

Le passage qui suit est intéressant car il met en jeu la notion de Ḥaqīqa Muḥammadiyya en partant du ḥadīth contesté : "J'étais Prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la boue" et du parallèle qu'établit Ibn ʿArabī entre les deux Sceaux

(Fuṣ I, 64) : "De même le Sceau des Saints était saint alors qu'Adam était encore entre l'eau et la boue (...) Ainsi le Sceau des Envoyés au titre de sa sainteté, a envers le Sceau des saints le même rapport qu'ont avec lui-même les prophètes et les envoyés." Cela signifie, nous explique Ibn Taymiyya, que tous les prophètes sont inférieurs au Khatm al-awliyā', et doivent puiser leur science dans son Tabernacle. Et lorsqu' Ibn ʿArabī conclut en écrivant "Muḥammad est le premier dans l'assemblée, le Seigneur des fils d'Adam, et c'est par lui que la porte de l'intercession (bāb al-shafāʿa) sera ouverte, le polémiste rétorque : "Il ment au sujet de l'Envoyé d'Allāh quand il dit : "Seigneur des fils d'Adam pour l'intercession" c'est-à-dire Seigneur en cela seulement et pas pour le reste, contrairement à ce Khatm imposteur qui serait le seigneur dans la science d'Allāh et pour les stations spirituelles.

"Eh bien moi, je dis ceci : si celui qui nous raconte toutes ces choses était d'entre ceux qui mettent Abraham, Moïse ou Jésus au-dessus de Muḥammad, ce serait certes un grand malheur que les musulmans ne pourraient souffrir ! Mais que dire alors de celui qui met un homme issu de la communauté muḥammadienne au-dessus de Muḥammad, de tous les prophètes et envoyés, en lui attribuant les sciences les plus grandes, et qui de plus prétend que ce sont eux qui viennent puiser ces sciences à son Tabernacle ? Ces sciences représentent l'hétérodoxie la plus extrême et l'hérésie. Quant à cet homme "supérieur", il est de ceux qui égarent les enfants d'Adam et les écartent du droit chemin même s'il a dit et écrit beaucoup de choses, était instruit dans les domaines les plus variés, et a réussi à forcer le coeur de toutes sortes de gens parmi ceux qui s'adonnent à la philosophie, ou sont d'entre

les soufis, les théologiens, les juristes quand ils ne sont pas du commun !" [359]

On pourrait résumer la position d'Ibn Taymiyya de la façon suivante : primo pour Ibn ʿArabī et ceux qui le suivent la notion de sceau des saints (ou encore sceau de la sainteté muḥammadienne, sceau de la sainteté universelle, dernier des saints) désigne le Shaykh al-akbar lui-même. Secondo : ce sceau des saints est, pour eux, au-dessus du sceau des prophètes et, bien entendu, des autres saints. Tous viennent puiser dans son Tabernacle. Ces prétentions sont impies et blasphématoires. Tertio : or le sceau des saints dont parlent Ibn ʿArabī et Tirmidhī est en fait une expression qui n'a de sens admissible que si elle désigne le dernier croyant avant la fin des temps. Quarto : mais au surplus les affirmations de Ḥakīm Tirmidhī n'ont aucun fondement scripturaire ni dans le ḥadīth - même en tenant compte des ḥadīths plus ou moins douteux - ni à fortiori dans le Coran. L'expression elle-même ne se réfère à rien de connu. [360]

- La notion du Sceau de la Sainteté : la doctrine du Shaykh al-akbar.

Comme le fait fort justement remarquer Ibn Taymiyya, cette notion apparait de façon attestée - encore que très allusive - avec Ḥakīm Tirmidhī qui consacre une partie de son ouvrage, le Kitāb Khatm al-Awliyāʾ, à l'énoncé d'un questionnaire auquel seul le fameux sceau peut répondre. Malheureusement le polémiste ḥanbalite ne semble pas avoir lu les nombreuses pages des Futūḥāt consacrés à ce sujet ce qui explique sa présentation des faits, très confuse et souvent erronée. La principale confusion en ce

domaine provient du fait qu'il ne précise jamais, peut-être parce qu'il l'ignore, qu'il y a pour Ibn ʿArabī deux sceaux de la sainteté, autrement dit deux fonctions différentes remplies par deux personnes également différentes, le premier étant appelé Sceau de la sainteté universelle, Sceau des saints ou bien encore Sceau universel, et identifié à Jésus fils de Marie (ʿĪsā b.Maryam), le second portant le titre de Sceau de la sainteté muḥammadienne.

Concernant le concept même de sceau, le Shaykh al-akbar considère qu'il y a en réalité un sceau pour chaque chose existante, c'est-à-dire un terme, une fin : en effet l'existence est par elle-même éphémère, et seul Allāh, le Vivant qui ne meurt pas, n'a ni début ni fin. C'est ainsi qu'Ibn ʿArabī, outre les deux sceaux sus-nommés, fait état d'un "sceau des enfants" qui, dit-il, naîtra en Chine, parlera la langue de ce pays et mettra un terme à tout engendrement dans l'espèce humaine.[361] Dans le chapitre soixante-treize des Futūḥāt, l'auteur écrit, en réponse à une question de Tirmidhī concernant la raison d'être et la signification même du Sceau : "(...) C'est de parachever le maqām [de la wilāya], d'interdire et empêcher [quiconque d'y accéder après lui]. Cela est dû au fait qu'il y a pour ce bas-monde un début et une fin, c'est-à-dire un sceau, car Allāh a décrété qu'il y aurait pour toute chose existante un début et une fin, c'est-à-dire un sceau, car Allāh a décrété qu'il y aurait pour toute chose existante un début et un sceau qui serait fonction de sa qualité intrinsèque. Parmi toutes ces choses, il y a la révélation des lois sacrées qu'Allāh a achevée avec la loi de Muḥammad, lequel constitue de cette façon le Sceau des prophètes (Khatm al-nabiyyīn). "Et Allāh est de toutes choses savant" (Cor.XXXIII, 40)

Il y a également la sainteté générale (al-wilāyat al-ʿāmma) qui commença avec Adam et qu'Allāh scellera avec ʿĪsā. La fin correspond ainsi exactement avec le début car : "Chez Allāh ʿĪsā est pareil à Adam" (Cor.III, 59). Ce cycle s'achèvera donc comme il avait commencé puisqu'il débutera avec un prophète universel et se terminera de même." [362]

Le principe du Sceau semble fondé, chez Ibn ʿArabī, sur celui de cycle, puisque tout cycle, et notamment celui de la prophétie, comporte un début et une fin. Mais dans ce cas précis, c'est surtout la sainteté qui intéresse notre auteur et en particulier deux sceaux qui lui sont propres : "Il y a en fait deux sceaux : un par lequel Allāh scelle la sainteté [universelle] et un autre par lequel Il scelle la sainteté muḥammadienne. En ce qui concerne le premier, il s'agit de ʿĪsā qui [est prophète] et également saint en tant qu'il détient la prophétie absolue (al-nubuwwa al-muṭlaqa) à l'époque de cette communauté. Le saint se situe entre le degré du prophète légiférant et celui de l'envoyé.

"ʿĪsā descendra à la fin des temps en tant qu'héritier (wārith) et Sceau. Après lui il n'y aura plus de saint détenteur d'une prophétie absolue, tout comme il en va de Muḥammad : il est le Sceau de la prophétie légiférante et il n'y aura plus aucune prophétie légiférante postérieure à la sienne, même si, après lui viendra quelqu'un comme ʿĪsā, l'un des hommes de résolution parmi les prophètes et qui fait partie des principaux prophètes (...).

"ʿĪsā redescendra sur terre en tant que saint [et non en tant que prophète], possesseur d'une prophétie universelle dans laquelle il agrégera les saints de type muḥammadien. Il est des

nôtres et est notre chef (sayyidunā). Le premier dans cette catégorie est un prophète, Adam, et le dernier l'est également, c'est ʿĪsā ; par catégorie, j'entends ici la prophétie particulière (nubuwwat al-ikhtiṣāṣ). Au jour de la Résurrection, ʿĪsā sera de deux rassemblements : avec nous d'une part (=avec les Musulmans) et avec les Envoyés et les Prophètes d'autre part." [363]

Pour Ibn ʿArabī le point initial d'un cycle coïncide nécessairement sous un rapport ou sous un autre avec son point final. C'est pourquoi Muḥammad, dernier des prophètes, est aussi le premier en vertu du ḥadīth : "J'étais prophète alors qu'Adam était entre l'eau et la boue". Chaque science qui échoit à un prophète antérieur à Muḥammad est donc une part de l'héritage de celui à qui fut donnée la "Somme des Paroles" (Jawāmiʿ al-Kalim), la science des noms - également accordée à Adam - [364] mais aussi la "science des premiers et des derniers", science que nul autre que lui n'a obtenue. [365] Muḥammad, en inaugurant le cycle des sceaux, est en quelque sorte le prototype et le support spirituel de tous les autres prophètes : "En ce qui concerne le pôle unique (al-quṭb al-wāḥid), c'est l'esprit de Muḥammad. Il est le support de tous les prophètes et envoyés ainsi que des autres pôles, durant le temps que durera l'humanité, jusqu'au jour de la Résurrection. On demanda au Prophète : "Quand fus-tu prophète ? Et il répondit : "Alors qu'Adam était entre l'eau et la boue" (...) Il y a pour cet esprit muḥammadien des lieux de manifestation (maẓāhir) différents dans le monde : les plus beaux de tous sont le pôle du temps (quṭb al-zamān), les Isolés (al- Afrād), le Sceau de la sainteté muḥammadienne et le sceau de la sainteté générale, ʿĪsā." [366]

Si Muḥammad constitue, sous le rapport de sa prophétie, le support de tous les prophètes, il est, sous le rapport de sa sainteté le prototype de tous les types de sainteté, le plus parfait de tous étant celui qui correspond à la "sainteté muḥammadienne". On perçoit ici l'un des aspects de la relation particulière qui unit les deux sceaux dont il est question au Prophète. Dans un autre passage des Futūḥāt Ibn ʿArabī précise : "Sache que les pôles muḥammadiens sont de deux sortes : ceux qui sont venus après la mission de Muḥammad et ceux qui sont venus avant. Ces derniers sont les envoyés, au nombre de trois-cent-treize. En ce qui concerne les pôles de la communauté muḥammadienne venus après le Prophète et jusqu'au jour de la Résurrection, il y en a douze, en comptant les deux Sceaux, qui font partie de la catégorie spirituelle des Afrād." [367]

Les chiffres donnés par Ibn ʿArabī sont riches de signification, et il y aurait de multiples rapprochements à faire mais ceci sort du cadre de notre étude.

Ibn ʿArabī indique ailleurs que ʿĪsā, Sceau de la Wilāya Kubrā, sera lui-même de type muḥammadien - sous le rapport de sa sainteté - lequel est supérieur à tous les autres types de sainteté. [368] Il ajoute dans un autre passage : "C'est une des marques d'honneur propre à Muḥammad qu'Allāh mette comme sceau de la sainteté dans sa communauté et de la sainteté en général un prophète et un envoyé." [369] Si l'on se réfère à d'autres passages que nous évoquerons bientôt, ceci ne signifie nullement qu'ʿĪsā scelle la sainteté muḥammadienne mais, qu'en tant que sceau de la sainteté générale, il mettra fin à la sainteté jusque et y

compris dans la communauté muḥammadienne. Sous ce rapport ʿĪsā est, comme l'affirme Ibn ʿArabī le meilleur des êtres de la communauté islamique, après le Prophète : "C'est l'un des titres de gloire du Prophète que le sceau des saints dans sa communauté soit un prophète et un envoyé des plus nobles, ʿĪsā, le meilleur des êtres dans la communauté muḥammadienne. Ḥakīm Tirmidhī a attiré l'attention sur lui dans son livre : le Sceau des saints, et a attesté sa supériorité sur Abū Bakr al-Ṣiddīq ou n'importe qui d'autre, car même s'il n'est "que" saint dans la communauté et la foi muḥammadienne, il est également un prophète et un envoyé."[370] "Lorsqu'ʿĪsā redescendra sur terre, à la fin des temps, il sera le Sceau de la sainteté majeure (al-wilāyat al-Kubrā) qui va de Adam jusqu'au dernier des prophètes, en l'honneur de Muḥammad, car Allāh ne scelle la sainteté générale de chaque communauté que par le moyen d'un envoyé lui-même soumis à Muḥammad."[371]

Ibn ʿArabī insiste longuement dans les Futūḥāt sur le retour de ʿĪsā à la fin des temps, sur son rôle et surtout sur le fait qu'il adoptera l'Islam pour religion et pour loi : "Sache que la descente d'ʿĪsā aura nécessairement lieu, et qu'il sera sous le statut de la loi de Muḥammad (...) En vérité l'ange [de la révélation] viendra auprès de lui afin de l'informer à ce sujet et lui donnera une inspiration divine. Ainsi il statuera sur la licéité ou la non-licéité des choses comme l'aurait fait l'Envoyé d'Allāh s'il était encore présent (...) Sous le rapport de la loi qu'il reçut par révélation divine il reste prophète et envoyé mais sous le rapport de la loi propre à Muḥammad, il sera soumis à ce dernier. Il aura une certaine connaissance de l'esprit de Muḥammad par dévoilement (Kashf), dans la mesure où c'est là

qu'il puisera les lois qu'Allāh avait fait instituer au Prophète pour le bénéfice de sa communauté. De cette façon ʿĪsā sera un compagnon du Prophète et se conformera à son exemple. C'est pour tout cela qu'il sera le sceau des saints." [372]

Dans un autre passage des Futūḥāt où il indique que les saints ont aujourd'hui la même place que les prophètes au temps de la prophétie, Ibn ʿArabī écrit : "La prophétie qui s'est achevée avec la mort de l'Envoyé, c'est la prophétie légiférante (=la fonction), non le maqām (=le degré spirituel) [en rapport avec la fonction de rasūl]. Il n'y aura plus de loi qui abrogera la loi de Muḥammad ou y ajoutera quoi que ce soit. Tel est le sens de ses mots : "En vérité l'apostolat et la prophétie se sont achevés et il n'y aura plus après moi ni envoyé ni prophète." C'est-à-dire : il n'y aura plus de prophète après moi pour suivre une loi différente de la mienne car, s'il y en avait un, il serait soumis à ma loi ; et plus d'envoyé après moi jusqu'à un être qui viendra avec une loi vers laquelle il appellera les hommes. C'est lui qui terminera et achèvera [le cycle de la Sainteté] mais pas le maqām de la nubuwwa. Tout ceci n'est nullement contradictoire avec le fait qu'ʿĪsā soit prophète et envoyé ni avec le fait qu'il reviendra sur terre à la fin des temps en agissant conformément à notre loi et non à une autre, pas même la sienne." [373] Ailleurs le Shaykh al-akbar écrit : "Nous savons très bien qu'ʿĪsā est supérieur à Abū Bakr et fait partie de la communauté de Muḥammad et de ceux qui suivent sa loi. Ceci est dû au fait, déjà mentionné par nous, qu'il est le Sceau des saints, et qu'il descendra, comme on le sait, à la fin des temps. Il se conformera à la sunna du Prophète, comme l'ont fait les califes

bien dirigés, brisera la croix et tuera le porc. Grâce à son entrée en Islam, beaucoup d'entre les gens du Livre y entreront également." [374]

Selon Ibn ʿArabī c'est ʿĪsā qui fermera la porte de l'ijtihād, et tous les mujtahid se tiendront au jour de la Résurrection dans le rang des prophètes dont ils sont les lieutenants sur terre. ʿĪsā sera donc le sceau des mujtahid. "(...) Puis, lui et ses compagnons de la communauté muḥammadienne mourront en un seul instant, emportés par un vent parfumé qui les prendra sous les aisselles. Ils ressentiront un plaisir semblable à celui que procure à l'insomniaque le sommeil qu'il trouve à l'aube et que le législateur [ie Muḥammad] a appelé "miel" à cause de sa douceur. Ils trouveront dans la mort un plaisir incommensurable. Il ne subsistera alors que la lie du peuple pareille à l'écume des torrents et parmi eux les pires seront comme des animaux. C'est sur eux que viendra l'Heure." [375]

Dans plusieurs passages des Futūḥāt, Ibn ʿArabī s'intéresse au rôle de restaurateur de l'Islam qui est réservé à Jésus lors de la fin des temps, et au combat qui l'opposera au Dajjāl - l'Antéchrist - combat qu'il remportera finalement et après laquelle règnera une paix complète mais d'une durée limitée. [376] Un autre passage des Futūḥāt semble même faire allusion à une rencontre entre le Mahdī et Jésus lui-même. [377]

En réponse à une question de Tirmidhī, le Shaykh al-akbar explique que la qualité qui rend le Sceau digne de sa fonction c'est, dit-il "la amāna (le dépot divin). Il détient en outre

la clé des âmes, et son état est celui du dépouillement (tajrīd) et du mouvement (ḥaraka). Telles sont les qualités de ʿĪsā à qui la vie fut donnée par le souffle divin (al-nafkh), qui fait partie des apôtres de l'ascèse et à qui le voyage (al-siyāḥa) est propre." [378]

Les termes techniques que nous fournit ce texte se réfèrent aux données traditionnelles en Islam, et qui font de Jésus, sur la base des récits évangéliques, le prototype du saint errant. [379] Un autre point qui revient fréquemment sous la plume de notre auteur concerne la double appartenance de Jésus, au Jour de la Résurrection, à la fois au groupe des prophètes et à celui des saints de type muḥammadiens : "Au jour de la Résurrection, ʿĪsā se réunira avec deux groupes : d'une part les envoyés du fait qu'il est lui-même rasūl, et d'autre part avec "nous", du fait qu'il est walī et a suivi Muḥammad. Allāh l'a honoré, lui et Ilyās, par rapport aux autres prophètes en leur donnant ce maqām" [380] "Au jour de la Résurrection, il fera partie de deux groupes : il se réunira en effet avec l'ensemble des prophètes et des envoyés, sous l'étendard de la risāla et de la nubuwwa, avec ses propres compagnons et tous ceux qui auront luivi sa loi, comme il en va pour les autres envoyés. Mais il se réunira aussi, en tant que saint, avec l'ensemble des saints de cette communauté sous l'étendard de Muḥammad. ʿĪsā suivra Muḥammad mais précèdera tous les autres saints, d'Adam jusqu'au dernier des saints à venir au monde. Allāh unira en lui de façon apparente la sainteté et la prophétie. Il n'y aura aucun prophète qui, au jour de la Résurrection, sera suivi par un autre prophète, à l'exception de Muḥammad, car il y aura derrière lui ʿĪsā et Ilyās, bien que [selon un autre

point de vue, et conformément à ce qu'enseignent certains hadīths] tous ceux qui se situent à une quelconque position depuis Adam, viennent après Muḥammad et se trouvent sous son étendard. Mais il s'agit là de l'étendard universel tandis que nous parlons ici de celui qui est particulier à la communauté muḥammadienne." 381

L'examen de ces différents textes et d'autres permet d'affirmer avec certitude que pour Ibn ʿArabī, la fonction de "Sceau de la Sainteté", au sens absolu, est unique en son genre et qu'elle est dévolue à ʿĪsā. Dans ces conditions on peut se demander comment Ibn Taymiyya peut confondre cette fonction avec celle, plus spécifique, de Sceau de la sainteté muḥammadienne, d'autant que l'auteur des Futūḥāt y fait de fréquentes références : "Pour la sainteté muḥammadienne, circonscrite dans le cadre de la Loi révélée à Muḥammad, il y a un sceau particulier qui se situe à un autre degré que celui occupé par ʿĪsā, ce dernier étant également un envoyé (...) Il n'y a pas de saint après ce Sceau qui ne dépende de lui, tout comme il n'est aucun prophète après Muḥammad qui ne dépende de lui, tel ʿĪsā lorsqu'il redescendra sur terre. Tous les saints qui seront postérieurs à ce Sceau, et jusqu'au jour de la Résurrection, auront avec lui les rapports qu'ont avec Muḥammad tous les prophètes qui lui sont postérieurs, tels sont les cas de Ilyās, ʿĪsā et Al-Khaḍir dans cette communauté." 382

Selon Ibn ʿArabī, il existe différents types de sainteté qui se rattachent chacun à un prophète, mais le plus parfait de tous est le type muḥammadien. Comme il l'écrit : "(...) de même qu'Allāh a scellé le cycle de la prophétie légiférante avec Muḥammad,

Il a aussi scellé avec le Sceau muḥammadien la sainteté qui provient de l'héritage muḥammadien, mais pas celle qui provient des autres prophètes. Car il y a des saints qui héritent d'Ibrāhīm, d'autres de Mūsā ou de ʿĪsā et il y en aura encore, même après le Sceau muḥammadien. En revanche il ne se trouvera aucun saint de type muḥammadien (ʿalā qalb Muḥummad, litt. : sur le coeur de Muḥammad). Telle est la signification du Sceau de la sainteté muḥammadienne." 383

Ibn ʿArabī indique plus loin que ce Sceau "(...) porte le même nom que le Prophète [c'est-à-dire Muḥammad] et possède son caractère (khuluq). Il ne s'agit pas du mahdī dont le nom est connu et la venue attendue, car ce dernier fait partie de la descendance charnelle (sulāla) du Prophète et de sa famille, ce qui n'est pas le cas du Sceau. Par contre le Sceau fait partie de la lignée spirituelle du Prophète et possède sa nature." 384

Puisque la sainteté muḥammadienne est la plus parfaite de toutes, il semble logique de penser que celui qui scelle ce cycle est le plus parfait des saints de ce type. C'est en tout cas ce qu'affirme le Shaykh al-akbar : "Parmi les hommes spirituels, il y a le Sceau : il est unique, non pas pour chaque époque, mais unique au monde. C'est par lui qu'Allāh a scellé la sainteté muḥammadienne. Il n'y a pas parmi les saints muḥammadiens plus grand que lui." 385 Il apparait également que d'une certaine façon et sous un certain rapport le Sceau Muḥammadien est supérieur au Sceau Universel. Cela peut se comprendre aisément à la lecture des textes suivants : "En ce qui concerne le Sceau de la Sainteté muḥammadienne, il est le Sceau particulier de la sainteté

telle qu'elle s'est manifestée dans la communauté de Muḥammad. Entreront dans sa "sphère d'influence" (litt. sous l'autorité de sa fonction de sceau fī ḥukm Khatmiyyatihi) ʿĪsā et d'autres que lui comme Ilyās et al-Khaḍir (...) Car ʿĪsā, même s'il possède lui aussi la fonction de Sceau [universel], est néanmoins sous le sceau de ce Sceau muḥammadien (taḥta Khatm hādhā l-Khātim al-muḥammadī)." 386 Toujours sur cette question, et au sujet du rapport qui unit et sépare les deux sceaux, Ibn ʿArabī écrit : "(...) Allāh éleva ʿĪsā à Lui mais le fera redescendre en tant que saint, pour sceller la sainteté à la fin des temps. Il adoptera la loi de Muḥammad pour sa propre communauté. Il ne scellera que la sainteté des envoyés et des prophètes, tandis que le Sceau de la sainteté muḥammadienne scelle la sainteté des saints, ce qui permet de bien distinguer les degrés qui séparent la sainteté du walī de celle des rusul. Puisque ʿĪsā reviendra sur terre en tant que saint, c'est le Sceau des saints [muḥammadiens] qui est le sceau de la sainteté de ʿĪsā. En effet ce dernier n'appartenait pas à cette communauté, et appliquait une autre loi. De même, c'est Muḥammad qui est le Sceau des prophètes, même si ʿĪsā redescendra après lui. Ainsi ʿĪsā quant à sa sainteté est soumis au Sceau de la sainteté des saints (catégorie à laquelle il appartient) et qui lui est antérieur dans le temps." 387

Il ne faudrait pas croire cependant qu'Ibn ʿArabī affirme la supériorité du Sceau muḥammadien sur le Sceau universel, ou plus précisément la supériorité absolue du premier sur le second. Les choses ne sont pas aussi tranchées et cette supériorité n'existe que sous le rapport de la fonction : le Sceau muḥammadien est, parce que muḥammadien, supérieur au Sceau universel comme Muḥammad

est supérieur à ʿĪsā. En tant qu'homme, il est inférieur à ʿĪsā puisque ce dernier est rasūl.

Le Shaykh al-akbar donne certaines indications qui concernent tout spécialement la nature de ce Sceau : "Ce titre revient à un arabe des plus nobles tant par le lignage que par l'autorité." 388

"En ce qui concerne les qualités par lesquelles le Sceau de la sainteté muḥammadienne est digne de remplir cette fonction, il y a le fait de parfaire les nobles caractères (makārim al-akhlāq) 389 dans les rapports avec Allāh. Tout ce qu'il manifeste à l'égard des hommes en fait de caractères ne procède que du fait que ces caractères sont conformes à ceux qu'il manifeste dans ses rapports avec Dieu. En effet les inclinaisons de l'être sont divergentes tandis que "les nobles caractères" pour celui qui s'en revêt sont l'expression du plein accord de l'être avec le but vers lequel il tend, que ce but puisse être loué ou blâmé chez tout autre que lui." 390

L'auteur précise que le Sceau est chargé des affaires de ce monde, et de tout ce qui le compose : hommes, animaux, végétaux, minéraux. On peut dire de lui ce qui est dit du Prophète : "Et en vérité, tu es doué d'un caractère majestueux (Wa innaka laʿalā khuluqin ʿaẓīm)" (Cor. LXVIII, 4)

Ibn ʿArabī ajoute encore au sujet du Sceau : "(...) c'est la créature la plus savante à l'égard d'Allāh ; il n'y a pas en son temps, et il n'y aura pas après elle de personne plus

savante, que ce soit concernant Allāh ou concernant les lieux où tombent les sagesses divines (bi mawāqiʿ al-ḥikam minhu). Il est le frére du Coran, comme le Mahdī est le frère du sabre !" 391 Ailleurs il nous indique que c'est à l'âge de quarante ans que sont envoyés les rusul, et qu'il en va de même pour le Sceau muḥammadien, lequel synthétise toutes les sciences que possèdent les saints de type muḥammadien. 392

Les précisions données par Ibn ʿArabī, si on les accepte, ne peuvent être que le fruit d'une science particulière et l'être qui la possède un personnage hors du commun. On ne s'étonnera donc pas de voir le Shaykh al-akbar faire état de ses rencontres avec le Sceau à plusieurs reprises : "Quant au Sceau, ceci est son époque ; nous l'avons vu et reconnu - qu'Allāh rende parfaite sa béatitude ! Je le connus à Fès en 595." 393 "Je le connus pour la première fois à Fès, ville du Maghreb, en l'année 594. Allāh me fit connaître son identité et m'indiqua son signe distinctif, mais je ne le mentionnerai pas ici ! Il est par rapport à l'Envoyé d'Allāh comme une unique parcelle de son corps ; c'est pourquoi on ne peut avoir à son sujet qu'une connaissance globale et non une connaissance détaillée." 394 "Ce sceau est né en notre temps, je l'ai vu et rencontré et j'ai examiné la marque distinctive qu'il portait." 395 "Il vit actuellement, je l'ai connu en 595 et j'ai également vu le signe distinctif de sa fonction qu'Allāh a dissimulé en lui aux yeux de Ses serviteurs mais qu'Il m'a dévoilé dans la ville de Fès. Je sus alors qu'il était le Sceau de la sainteté, c'est-à-dire le Sceau de la prophétie universelle, chose que peu de gens connaissent. Allāh l'a éprouvé par des gens qui refusent de lui reconnaître la science d'Allāh

qu'il a secrètement réalisée. (...) Nous nous sommes réunis, mes compagnons ʿAbd Allāh [Badr al-Ḥabashī], Ismāʿīl b. Sawdakīn et moi-même avec ce Sceau qui fit pour eux des demandes ; ils en retirèrent du profit, qu'Allāh soit loué !" 396

Si l'on se réfère aux précisions fournies par ces quelques passages, il apparait qu'Ibn ʿArabī connait personnellement le Sceau et l'a même plusieurs fois rencontré, en particulier à Fès vers 594 ou 595. Il y a toutefois dans l'oeuvre du Maître certaines indications concernant l'identité du Sceau : lapidaires et parfois ambigues elles ne le mentionnent pas nommément mais semblent bien désigner Ibn ʿArabī en personne, c'est en tout cas le point de vue de ses disciples. Il écrit par exemple :

"Je suis le Sceau de la sainteté, sans aucun doute !
L'héritier du Hachémite avec le Messie" 397

"Avec lui [ie Muḥammad] est venu celui qui scelle la [sainteté tout comme
Le prophète envoyé scelle la prophétie.
Nous avons, de ces deux sceaux reçu une part abondante
Celle d'Héritier, qui nous fut donnée dans le Livre révélé" 398
"Dieu nous a octroyé à titre de succession
Le Sceau de la Sagesse dont nul autre ne fut gratifié" 399

On peut aussi établir certains rapprochements avec ce qu'écrit Ibn ʿArabī lui-même : le Sceau, dit-il, est un arabe de noble race, bien que non-issue de la descendance charnelle du Prophète mais portant le même nom que lui. Il est indéniable que le Shaykh al-akbar satisfait à ces conditions : Ḥatimī de droit, il appartient au clan des Banū Tayy, famille noble s'il en est, arabe de surcroît, il se prénomme Muḥammad. Il indique ailleurs

que le Sceau est comme une parcelle du corps du Prophète : or ce dernier, s'adressant à Ibn ʿArabī, lui dit : "(...) Lève-toi, Ô Muḥammad, et monte en chaire, et fais les louanges de Celui qui m'a envoyé et les miennes, car en toi il y a une parcelle de moi, qui ne peut plus supporter de se trouver loin de moi, et cette parcelle, c'est elle la force de ta réalité personnelle." [400]

C'est pourquoi le Shaykh al-akbar peut s'écrier dans son dīwān :

"Je suis, parmi les gens de la Wilāya, un Sceau !" [401]

"Je suis, le Sceau de tous ceux qui suivent Muḥammad !" [402]

Je suis le Sceau des saints, de même qu'il y eut
Comme Sceau des prophètes, Muḥammad.
Mais ma fonction est particulière, et ne concerne pas la sainteté
Dans son ensemble, car cette fonction est celle de ʿĪsā l'Assisté. [403]

Il déclare enfin : "Je fis une fois un rève dont je me réjouis fort, puis je m'éveillai. Je me mis alors à réciter un distique que j'avais intérieurement composé en une autre occasion et qui relève du chapitre de l'orgueil : le voici :

Il y a pour chaque époque, un être qui lui donne son nom
Je suis celui-là pour le reste des siècles.

Cela vient du fait qu'il n'y a personne à ma connaissance qui ait aujourd'hui réalisé le maqām de la ʿubūdiyya mieux que je ne l'ai fait, et si même il y en avait un il serait comme moi. J'ai atteint dans le domaine de ʿubūdiyya la limite extrême, je suis pur serviteur, rien que servitude. Je ne connais même pas le goût de la Seigneurie (rubūbiyya)." [404]

Il est un autre rapprochement possible, que nous allons maintenant montrer : en effet, Ibn ʿArabī consacre une partie du

fass Shīth à la notion de Sceau et décrit en particulier la vision qu'aura le Sceau devant la Kaʿba - vision d'autant plus intéressante qu'elle éclaire d'un jour singulier le rapport Prophète - Sceau. Ce passage est, bien entendu, attaqué avec une extrême violence par Ibn Taymiyya lequel ignore apparemment un autre texte, issu des Futūhāt, qui complète et précise le précédent. Voici le premier de ces deux textes :

" Celui qui possède la [science suprême] d'Allāh la connaissance la plus haute. Cette science n'est donnée qu'au Sceau des Envoyés (Khātim al-rusul) et au Sceau des saints (Khātim al-awliyā') ; nul parmi les prophètes et les envoyés ne l'a puisée ailleurs que dans le Tabernacle (mishkāt) du Sceau des envoyés, et nul parmi les saints ne la puisera ailleurs que dans le Tabernacle du Sceau des saints. En effet, l'apostolat et la prophétie - j'entends ici la prophétie légiférante - ont tous deux un terme, alors que la sainteté n'en aura jamais. [405] Comme les envoyés, dans la mesure où ils sont aussi des saints, ne puisent ce dont nous parlons que dans le Tabernacle du Sceau des saints, comment en serait-il autrement de ceux qui ne sont que des saints ? Et même si le Sceau des saints se conforme de fait à la loi promulguée par le Sceau des prophètes, cela ne déprécie en rien son rang spirituel et n'est nullement en contradiction avec ce que nous affirmons. Car d'un certain point de vue, il lui est inférieur, mais selon un autre point de vue il lui est supérieur.

"Ce que nous affirmons est d'ailleurs confirmé par les évènements de notre propre religion, par exemple dans la préférence accordée au jugement de ʿUmar au sujet des prisonniers faits à la bataille de Badr, ou quand il s'est agit de la

fertilisation des palmiers. Il n'est pas nécessaire que celui qui est parfait soit supérieur en toutes choses et sous tous les rapports, car les hommes spirituels (al-rijāl) ne prennent en considération que la prééminence dans la connaissance d'Allāh ; c'est la seule chose qui les intéresse. Ils ne se soucient pas des êtres contingents. Réalise bien ce que nous avons dit.

"Lorsque le prophète Muḥammad compara la prophétie à un mur de briques à l'achèvement duquel ne manquait qu'une seule brique, il s'identifia à cette brique. [406] Dans son cas, il ne vit donc la place que d'une unique brique. Le Sceau des saints aura une vision analogue, constatera ce que le Prophète a symboliquement montré, mais verra la place de deux briques manquantes et que toutes les briques sont d'or ou d'argent ! Des deux briques manquantes à l'achèvement du mur, l'une est d'or et l'autre d'argent : et le Sceau verra alors qu'il correspond à l'emplacement de ces deux briques auxquelles il s'identifiera ; ainsi le mur sera achevé. La raison pour laquelle il se voit sous la forme de deux briques est qu'extérieurement il se conforme à la loi apportée par le Sceau des prophètes - ce qui correspond à la brique d'argent -. C'est donc sa nature apparente et ce en quoi il suit les prescriptions du Prophète. De même il puise directement auprès d'Allāh ce qu'il suit extérieurement car il voit l'ordre divin (al-amr) tel qu'il est et ne peut le voir que de cette façon. Cela correspond à la brique d'or et à sa nature intérieure, car il puise sa connaissance à la même source que celle où puise l'ange qui inspira l'Envoyé. Si tu comprends ce à quoi je fais allusion, tu as obtenu une science efficace en toutes choses.

"Tout prophète sans exception, depuis Adam jusqu'au dernier, puise dans le Tabernacle du Sceau des prophètes, car même si l'argile de ce dernier fut faite après celle des autres prophètes, il n'en était pas moins présent par sa réalité essentielle (bi-ḥaqīqatihi) selon les mots du Prophète. "J'étais Prophète alors qu'Adam était encore l'eau et l'argile" tandis que les autres prophètes ne prirent leur fonction qu'après avoir été envoyé comme tels. De même le Sceau des Saints était saint "alors qu'Adam était encore entre l'eau et l' "argile", tandis que les autres saints ne le deviennent qu'après avoir réalisé les conditions de la sainteté qui consistent en l'appropriation (ittiṣāf) des Qualités divines (al-akhlāq al-ilāhiyya) 407 du fait qu'Allāh S'appelle Lui-même "Le Walī, le Louangé" (Cor.XLII,28). Le Sceau des envoyés, au titre de sa sainteté, a envers le Sceau des saints le même rapport qu'ont avec lui-même les prophètes et les envoyés, car il est saint, envoyé et prophète.

"Quant au Sceau des saints, il est le saint, l'héritier (al-wārith) qui puise au Principe même et contemple tous les degrés. Il constitue l'une des bénédictions que renferme Muḥammad, le Sceau des envoyés, le premier dans l'Assemblée, le Seigneur des fils d'Adam, celui qui ouvrira la porte de l'intercession (bāb al-shafāʿa)."408

En 599, à la Mecque le Shaykh al-akbar a une vision qu'il nous relate minutieusement dans les Futūḥāt, vision dont on verra le rapport direct avec le texte cité ci-dessus :

"J'eus à mon propre sujet une vision de cette sorte [ie. pendant le sommeil] que je pris comme une annonce béatifiante (bushrā) venant d'Allāh car elle coïncidait avec un propos de l'Envoyé d'Allāh

dans lequel il donnait un exemple de sa position par rapport aux autres prophètes en disant : "Comparée à celle des prophètes [qui m'ont précédé] ma situation est pareille à celle d'un homme qui a construit un mur et l'a achevé sauf qu'il y manque une brique. Je suis cette brique, il n'y aura plus aucun envoyé ni aucun prophète après moi." Le Prophète a comparé la fonction prophétique à un mur et les prophètes à des briques grâce auxquelles ce mur tient debout. Sa comparaison est infiniment juste car il est ici indiqué que ce que nous appelons "mur" n'apparait ainsi que grâce aux briques [qui le composent]. Or Muḥammad est le Sceau des prophètes [c'est-à-dire la pierre angulaire du mur de la prophétie].

"Alors que j'étais à la Mecque, en 599, je vis comme dans un rêve que la Kaʿba était construite de briques d'argent et d'or intercalées, et que la construction en était complètement achevée, sans un seul espace vide. Mais, tandis que je regardais la Kaʿba et [en admirai] la beauté, je me tournai vers la façade située entre l'angle yéménite et l'angle syrien, mais plutôt vers l'angle syrien. Je remarquai à ce moment qu'était resté vide l'emplacement de deux briques, l'une d'argent et l'autre d'or, la brique en or appartenant à la rangée supérieure et la brique en argent à la rangée située immédiatement en dessous. Je me vis moi-même comme encastré à la place de ces deux briques, et devenir comme elles. Le mur fut ainsi achevé et plus rien ne manqua à la Kaʿba. J'étais debout, contemplant, et j'avais conscience d'être debout ; pourtant je savais avec certitude que j'étais ces deux briques. Je ne doutais ni de cela ni du fait que ces deux briques étaient identiques à mon Essence (ʿayn dhātī).

"Ensuite je m'éveillai, remerciai Allāh et me dis en interprétant ce songe : Je suis aux disciples de mon espèce ce qu'est l'Envoyé d'Allāh aux prophètes. Il est donc possible que je sois celui par qui Allāh a scellé la sainteté [muḥammadienne]. Il n'y a là rien de difficile pour Allāh." 409

Outre le rapprochement que nous évoquions précédemment ce songe peut aussi être mis en rapport avec le récit qu'Ibn ʿArabī fait de son ascension spirituelle survenue à Fès en 594/1197-8, et dont deux versions différentes nous sont connues. 410 Parvenu au terme de cette ascension, l'auteur apprend alors qu'il détient "le maqām muḥammadien parmi ceux qui ont hérité de la nature totalisante (jamʿiyya) de Muḥammad" et a obtenu la connaissance des significations de tous les Noms, privilège adamique et muḥammadien. 411

La fonction de Sceau dont le Shaykh al-akbar semble avoir été revêtu dès 594 est confirmée par l'investiture solennelle devant le Plérôme Suprême ou Assemblée Sublime (al-malāʾ al-aʿlā), qui dût avoir lieu entre 599/1198 et 600/1201. Le récit de cet "avènement" nous est relaté - le choix n'est évidemment pas fortuit - dans la préface (Khuṭba) des Futūḥāt : "Que la prière -oeuvre de grâce- soit sur celui qui est le Secret du Monde et son Point fondamental, le but du Savant et son besoin, le Chef véridique, le Voyageur de nuit qui fut porté vers son Seigneur, et auquel on a fait franchir les Sept parcours célestes, afin que Celui qui l'a fait voyager "lui montre ce qu'Il a mis comme "Signes" et Vérités dans Ses créatures les plus merveilleuses" (cf Cor. XVII, 1-2) cet être que j'ai vu, lorsque j'ai

composé cette Préface, dans le Monde des vérités subtiles, et dans la dignité de la Majesté, par une intuition du coeur, dans une région mystérieuse. Or, lorsque je l'ai vu dans un tel monde comme Souverain inaccessible aux démarches et protégé contre les regards, il siégeait assisté et confirmé [par la Puissance divine] pendant que tous les Envoyés divins se tenaient rangés devant lui, et que sa communauté, celle qui est "la meilleure communauté" (allusion à Cor.III, 106) l'entourait, les Anges Régissants gravitaient autour du trône de Sa Station, et les Anges engendrés des actes [des serviteurs] étaient disposés devant lui (...). Alors le Souverain Suprême, l'Aiguade savoureuse et dulcissime, la Lumière la plus manifeste et la plus resplendissante, se tourna, et, me voyant derrière le Sceau [de la Sainteté Universelle = ʿĪsā] où je me tenais en raison d'une communauté de statut qui existe entre moi et ce Sceau, lui dit : "Celui-ci est ton pareil, ton fils, et ton ami ! Installe-lui la Chaire des nouveaux venus, devant moi !" Ensuite il me fit signe à moi-même : "Lève-toi, Ô Muḥammad, et monte en chaire, et fais les louanges de Celui qui m'a envoyé, et les miennes, car en toi il y a une parcelle de moi qui ne peut plus supporter de se trouver loin de moi, et cette parcelle, c'est elle la force de ta réalité personnelle. Ne retourne donc à moi qu'en ta totalité, car cette parcelle doit absolument retourner pour la Rencontre. Elle ne fait pas partie du monde des malheureux, car, après que je fus envoyé, aucune chose qui fut à moi ne pourrait être autrement qu'heureuse, louangée et remerciée dans le Plérôme Suprême (al-malāʾ al-aʿlā)."

"Alors le Sceau installa la Chaire dans cette solennelle tenue. Sur le fronton de la Chaire était inscrit en Lumière

Bleue : "Ceci est la Station Muḥammadienne la Plus Pure ! Celui qui y monte en est l'Héritier, et Dieu l'envoie pour veiller au respect de la Loi !"

"En ce moment, je reçus les dons des Sagesses,[412] et ce fut comme si j'avais reçu les Sommes des Paroles. Je remerciai Allāh - qu'Il soit glorifié et magnifié - et je montai au plus haut de la Chaire, et j'arrivai aussi à l'endroit ou l'Envoyé d'Allāh - qu'Allāh prie sur lui et le salue - s'était arrêté et établi lui-même. Il étendit sur la marche où je me trouvais ainsi la manche d'une tunique blanche, et je pris place dessus, afin de ne pas toucher l'endroit qu'avaient touché ses pieds. Ceci par respect de sa sainteté et de sa noblesse, et aussi pour que je sois averti et instruit que la Station dont il a eu la contemplation de la part de son Seigneur, les Héritiers ne la contemplent que de derrière son habit (...)." [413]

Concernant cette notion de Sceau, Ibn Taymiyya semble n'avoir envisagé que quelques uns de ses multiples aspects, ignorant certains textes majeurs - les Futūḥāt bien sûr mais également le ʿAnqā' Mughrib - qui auraient pourtant conforté sa position, étayé son argumentation et, si nous adoptons son point de vue, prouvé certaines de ces accusations. Pour le docteur ḥanbalite, tout ceci est la résurgence d'une hérésie maintes fois dénoncée et rendue encore plus perverse par les influences étrangères qu'y introduit Ibn ʿArabī. Chez ce dernier, le Sceau de la Sainteté muḥammadienne apparait comme un reflet du Prophète, un saint totalisateur de tous les aspects de la Sainteté muḥammadienne, elle-même synthèse de tous les types prophétiques.

4 - Le qurb al-nawāfil et le qurb al-farā'iḍ

- Les attaques d'Ibn Taymiyya

Parmi les quaestiones disputatae, celle qui vient maintenant est en rapport direct avec ce que nous disions précédemment de l'Identité du Khalq et du Ḥaqq et aurait d'ailleurs pu être intégrée au chapitre qui lui était consacré. Dans ce dernier, toutefois notre attention portait essentiellement sur l'aspect doctrinal, tandis que c'est l'aspect méthodologique que nous voudrions étudier à présent. Comme il le fait habituellement, Ibn Taymiyya s'attaque surtout aux implications supposées des notions de qurb al-nawāfil et qurb al-farā'iḍ ainsi qu'à ce qui leur sert de fondement dans la doctrine akbarienne. Il s'agit en l'occurence d'un ḥadīth qudsī fort connu qu'Ibn ʿArabī cite et commente très souvent mais pour lequel son interprétation est jugée tout à fait erronée par le docteur ḥanbalite. En voici le texte : "Allāh a dit : celui qui traite en ennemi un de Mes amis, Je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne s'approche pas de Moi par quelque chose que J'aime davantage que par les oeuvres que Je lui ai prescrites. Et il ne cesse de s'approcher de Moi par les oeuvres surrerogatoires (al-nawāfil) jusqu'à ce que Je l'aime. Et lorsque Je l'aime, Je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit, son pied avec lequel il marche. S'il Me demande, Je lui donne certainement, et s'il cherche refuge en Moi, Je le protège. Je n'ai jamais hésité à faire quelque chose comme J'hésite à prendre l'âme du croyant qui hait la mort, car Je hais, Moi, lui faire mal." [414]

"Ce ḥadīth, explique Ibn Taymiyya, est utilisé par les partisans de la waḥda, or c'est, à bien des égards, un argument

qui va à l'encontre de leur doctrine. Ainsi lorsqu'Allāh dit : "Celui qui traite en ennemi un de Mes amis, Je lui déclare la guerre..." Allāh parle de Lui-même, de Son ami, et de l'ennemi de celui-ci, ce qui fait trois. Puis Il dit : "Mon serviteur ne s'approche pas de Moi par quelque chose que J'aime davantage que par les oeuvres que Je lui ai prescrites. Et il ne cesse de s'approcher de Moi par les oeuvres surrérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime..." Il est par conséquent affirmé que le serviteur se rapproche d'Allāh par les oeuvres prescrites (al-farā'iḍ) puis surrérogatoires (al-nawāfil) et qu'il ne cesse de se rapprocher par les nawāfil jusqu'à ce qu'Allāh l'aime. Et si Allāh l'aime, le serviteur entend, voit, prend et marche par Lui (bihi). Mais pour eux [les gens de la waḥda] Allāh est l'être de ce serviteur avant même qu'il se rapproche de Lui par les nawāfil (...) Il devient son oeil ou celui de toute autre créature, son ventre ou sa cuisse. Mais tout ceci n'est pas au nombre des quatre parties du corps qu'énumère le ḥadīth. Il y est question de parties du corps bien précises, tandis qu'eux généralisent et parlent de toutes." 415

Reprenant l'expression utilisée par Ibn ʿArabī, le docteur ḥanbalite ajoute : "Ils se trompent ceux qui prétendent que c'est cela [ie. Allāh est l'ouïe, l'oeil...de Son serviteur] la proximité par les oeuvres surrérogatoires (qurb al-nawāfil) et que la proximité par les oeuvres obligatoires (qurb al-farā'iḍ), c'est que le serviteur soit à son tour [l'ouïe, l'oeil...] d'Allāh. Car Allāh n'accepte une nāfila (sg de nawāfil) que si elle correspond à une farīḍa (sg de farā'iḍ). La proximité dont il est question rassemble à la fois les oeuvres obligatoires et surrérogatoires." 416

Si Ibn Taymiyya reconnait la réalité de cette proximité, il fait une restriction quant aux êtres susceptibles d'y parvenir : "Ceux qui se rapprochent d'Allāh par les farā'iḍ sont les hommes de bien, les gens du juste milieu, les "Compagnons de la droite" (al-abrār al-muqtaṣidūn aṣḥāb al-yamīn ; allusion à Cor.XXXV, 33 ; LV, 27 ; LXXVI, 5 ; LXXXIII, 18,22.) et ceux qui se rapprochent de Lui par les nawāfil qu'Il aime, mais après l'accomplissement des farā'iḍ auxquelles elles correspondent, sont les devanciers, les rapprochés (al-sābiqūn al-muqarrabūn ; allusion à Cor.XXXV, 32 ; LVI, 10-11 ; LXXXIII, 21,28.) En vérité il ne peut y avoir d'oeuvres surrérogatoires qu'après l'accomplissement des oeuvres obligatoires (...) Mais les ittiḥādiyyūn prétendent que la proximité par les oeuvres surrérogatoires implique que l'essence d'Allāh est l'essence des membres de l'homme et que la proximité par les oeuvres obligatoires implique qu'Allāh soit identique à l'être de Son serviteur, dans sa totalité." [417]

Utilisant une argumentation plus théologique, Ibn Taymiyya se plait à souligner les conséquences d'une telle doctrine appliquée au problème de l'attribution des actes. Ainsi commentant le verset : "Ce n'est pas toi qui lançais quand tu lançais, mais c'est Allāh qui lançait" (Cor.VIII, 17), il explique "(...) cela ne signifie nullement que l'acte du serviteur soit l'acte d'Allāh" car on devrait alors dire au marcheur "ce n'est pas toi qui marches quand tu marches mais c'est Allāh qui marche (...) et à l'orateur : ce n'est pas toi qui parles quand tu parles mais c'est Allāh qui parle (...) A la limite, on devrait dire aussi à l'infidèle "ce n'est pas toi qui es infidèle quand tu es infidèle, mais c'est Allāh qui est infidèle." Certes, commente-t-il, on peut

légitimement dire qu'Allāh crée les actes du serviteur, mais dire qu'Il est présent dans la créature, ou que son Etre est identique à l'être de la créature est de l'hérésie pure et simple. Dieu crée nos actes, conformément au verset : "Allāh vous a créé vous et vos actes" (Cor.XXXVII, 96) mais Il n'est pas celui qui agit quand nous agissons : admettre cela, ce serait admettre le ḥulūl ou l'ittiḥād, ce serait voir l'Un dans le multiple. 418

On se doute que pour le polémiste, il est hors de question d'accepter ce point de vue ou de lui reconnaître une quelconque validité. Il explique à ce propos, dans un passage intéressant de la lettre qu'il adressa au shaykh Naṣr al-Dīn al-Manbijī qu' "il y a chez le serviteur trois stations dans l'affirmation de l'unicité divine (al-tawḥīd) : la première c'est la station de la distinction et de la multiplicité (maqām al-farq wa l-Kathra) 419 perçue dans la pluralité des choses créées et ordonnées ; la seconde est la station de l'union et de l'extinction (maqām al-jamʿ wa l-fanāʾ) 420 dans laquelle la contemplation du serviteur disparait dans le Contemplé, son adoration dans l'Adoré, son tawḥīd, dans l'Unique, son invocation (dhikr) dans l'Invoqué (al-madhkūr), son amour dans l'Aimé. La perception de l'autre est effacée ; c'est le fanāʾ (annihilation, extinction) de ceux qui sont limités. Mais le véritable fanāʾ muḥammadien, survient lorsque disparait l'adoration de l'Autre (al-siwāʾ), la demande d'aide, ou le désir de Sa Face. C'est la troisième station où l'on contemple la séparation (al-tafriqa) dans l'Union (al-jamʿ), la multiplicité (al-Kathra) dans l'Unité (al-waḥda)." 421

Un tel langage paraît surprenant et presque incongru

sous la plume d'un auteur peu porté aux professions de foi soufies. Toutefois ces affirmations, convenablement glosées, seraient recevables par les partisans de l'orthodoxie la plus littéraliste et n'ont pas le moindre caractère scandaleux. Elles rappellent cependant par leur formulation certaines idées tout à fait akbariennes. Mais ce qui constitue chez le docteur ḥanbalite le terme d'excellence d'une vie spirituelle exemplaire, ne représente dans la hiérarchie des maqāmāt, telle que l'expose Ibn ʿArabī, qu'une étape sur la voie de la réalisation spirituelle.

- La position d'Ibn ʿArabī

On peut tout d'abord remarquer qu'Ibn Taymiyya et l'auteur des Futūḥāt sont unanimes pour reconnaître la primauté de l'obligatoire sur le surrérogatoire. Le Shaykh al-akbar l'affirme à plusieurs reprises, les farāʾiḍ sont les matrices des nawāfil, ces dernières étant : "surajoutées aux farāʾiḍ, tout en étant de la même espèce. C'est-à-dire qu'elles ont pour principe un acte obligatoire correspondant comme, par exemple, les actes surrérogatoires d'excellence (nawāfil al-khayrāt) faits sous forme de prière (ṣalāt), d'aumône (zakāt), de jeûne (ṣawm), de pèlerinage (ḥajj) ou de dhikr (invocation). Telles sont les sortes d'actes surrérogatoires les plus proches de leur principe (aṣl)."[422] "Les farāʾiḍ sont supérieurs aux nawāfil" écrit Ibn ʿArabī,[423] cette prééminence de l'obligatoire sur le surrérogatoire étant également celle de "l'Etre d'Allāh qui est une obligation (farḍ), tandis que l'existence du serviteur est surrérogatoire (nāfila) et dérive de ce farḍ."[424]

La distinction faite entre nawāfil d'une part et farā'id d'autre part se retrouve dans les conséquences que leur pratique peuvent respectivement produire :

"Allāh est l'Esprit (al-Rūh) de l'Univers, son ouïe, sa vue et sa main. C'est par Lui que l'Univers entend, voit, parle, frappe ou se meut car "il n'y a de force et de puissance que par Allāh l'Elevé, le Sublime". Ne connait ceci que l'être qui s'est rapproché d'Allāh par les oeuvres surérogatoires d'excellence ainsi que cela est transmis dans les notifications prophétiques ou divines du Sahīh. Lorsque le serviteur se rapproche de Lui par les nawāfil, Allāh l'aime, et comme Il le dit "Lorsque Je l'aime Je suis son ouïe, sa vue et sa main" ou selon une autre recension "Je suis pour lui une ouïe, une vue, une main et un soutien". Le terme utilisé "Je suis" (Kuntu : forme passée qu'on devrait traduire par J'étais) prouve que la chose a [toujours] été ainsi mais que le serviteur n'en avait pas conscience.

"Le miracle que produit ce rapprochement (taqarrub) c'est un dévoilement (kashf) : l'être sait alors qu'Allāh était [et est] son ouïe, sa vue, et qu'il ne faisait qu'imaginer entendre par lui-même." 425

"Le miracle accordé à cet individu, c'est le dévoilement et la connaissance qu'Allāh n'a jamais [cessé] d'être son ouïe." 426

Ainsi le serviteur, par la pratique des nawāfil, prend conscience d'une réalité qui n'a jamais cessé d'être, puisqu'Allāh a toujours été son ouïe, sa vue... Cette prise de conscience est en fait une extinction, car, précise le Shaykh al-akbar "c'est l'état d'extinction des attributs de la créature en vertu de Sa parole telle qu'elle est rapportée dans l'enseignement prophétique

où Allāh dit de Lui-même : "Je suis son ouïe, sa vue..." et toutes ses autres facultés. L'ouïe, la vue et les autres facultés font partie des attributs du serviteur (al-ʿabd) ou si tu préfères, de la créature (al-Khalq). Allāh (al-Ḥaqq) fait ainsi savoir que Lui-même, et non Son attribut est identique aux attributs des créatures. [427] De sorte que sous le rapport de tes attributs tu es identique à Allāh et non à Son attribut, et sous le rapport de ton essence (dhāt), tu es ton essence immuable (ʿayn thābit) qu'Allāh a choisi comme lieu de manifestation afin de S'y manifester à Lui-même. Rien en toi ne peut Le voir excepté ton regard (baṣar) ; or comme Il est identique à ce par quoi tu vois, nul ne Le voit que Lui-même." [428]

Comme l'exprime encore Ibn ʿArabī, cette station est celle où Allāh "s'attribue (ittiṣāf) les qualités (nuʿūt) de la créature." [429]

La différence fondamentale qui distingue les nawāfil des farāʾiḍ réside dans la nature de l'état de servitude qu'elles impliquent de la part du serviteur. C'est ainsi qu'Ibn ʿArabī, répondant à une question concernant le secret de la prédestination (sirr al-qadar), explique que cela ne peut être dévoilé qu'à l'être dont Allāh est devenu la vue. Il ajoute, commentant la partie centrale de notre ḥadīth : "(...) Allāh a dit : Nul ne s'approche par quelque chose que j'aime davantage que par les oeuvres que Je lui ai prescrites - car elles constituent la servitude forcée (ʿubūdiyya iḍṭirār) - et le serviteur ne cesse de s'approcher de Moi par les oeuvres surrérogatoires - qui constituent la servitude choisie (ʿubūdiyya ikhtiyār) - jusqu'à ce que Je l'aime." [430]

Pour l'auteur des Futūḥāt, le terme rapprochement (taqarrub) implique - sous un certain rapport - son correlatif qui est l'éloignement. Si cet éloignement qui est la tendance de la majorité des êtres persiste malgré la pratique des farā'iḍ, c'est par les nawāfil que le serviteur pourra compenser cette imperfection. 431

Si dans cette première station que constitue le qurb al-nawāfil Allāh devient l'ouïe, la vue, la main et le pied du serviteur, par la pratique des farā'iḍ,qui est la servitude forcée, c'est le serviteur qui devient à son tour l'ouïe, la vue, la main et le pied d'Allāh : "Quel est ton avis sur le résultat des farā'iḍ ? Eh bien - répond Ibn ʿArabī - c'est que le serviteur est l'ouïe d'Allāh, et sa vue... A ce moment, c'est l'être qui "s'attribue les qualités d'Allāh." 432 "Les farā'iḍ font que le serviteur est tout entier lumière (nūr). Il voit par l'Essence (dhāt) d'Allāh, non par Ses attributs, car l'Essence est la source de l'ouïe et de la vue." 433 "Les meilleurs des actes - écrit encore le Shaykh al-akbar - sont les actes obligatoires car ils ont pour résultats que c'est le serviteur qui qualifie Allāh en devenant son ouïe et sa vue (...) Lorsqu'il accomplit ces actes obligatoires, il est manifeste pour le serviteur qu'il est un attribut d'Allāh (...) L'obligatoire est donc bien distinct du surrérogatoire et le degré supérieur appartient au premier." 434 "Sache que si tu t'appliques à la pratique des farā'iḍ, tu te rapprocheras d'Allāh par la meilleure des oeuvres qui te rapprochent de Lui. Lorsque tu possèderas cette qualité, tu deviendras l'ouïe d'Allāh, et sa vue. Il n'entendra que par toi, ne verra que par toi ; la main d'Allāh sera ta main !" 435

Le Shaykh al-akbar précise enfin que l'état qui résulte du qurb al-nawāfil est passager (ḥāl) tandis que celui produit par la pratique des farā'iḍ est stable (thābit) : "Le serviteur qui l'a atteint sait alors qu'Allāh est Lui, pas lui (al-Ḥaqq huwa lā huwa) alors que celui qui n'a atteint que l'état passager dit encore "Moi" (anā)." 436

Il y a dans ces deux proximités, deux faces désignant une même identité, immanente ou transcendante, et qui donnent à la réalisation spirituelle sa complétude. Dans un passage des Fuṣūṣ. Ibn ʿArabī s'exprime très clairement à ce sujet : "Sache qu'une chose ne peut en pénétrer une autre sans y être contenue. Le pénétrant - qui est un nom d'agent (ism fāʿil) - est caché par le pénétré - nom de ce qui subit l'action (ism mafʿūl). Ce dernier est donc l'Apparent, tandis que le premier est l'Intérieur, le Caché (...) Si c'est Allāh (al-Ḥaqq) qui est l'Apparent et que la créature (al-khalq) s'y trouve cachée, elle revêtira alors tous les noms d'Allāh, Son ouïe, Sa vue, Ses attributs de relation (nisab) et Ses modes de connaissance (idrākātahu). Mais si c'est la créature qui est apparente et qu'Allāh s'y trouve caché à l'intérieur, alors c'est Allāh qui est l'ouïe de la créature, sa vue, sa main, son pied et toutes ses facultés." 437

Ces deux aspects d'immanence et de transcendance sont à mettre en rapport avec le verset : "Rien ne Lui est semblable et Il est Celui qui entend et qui voit (huwa al-Samīʿ al-Baṣīr)" (Cor.XLII,11) dont les deux derniers mots sont issus de la même racine que ceux figurant dans le ḥadīth qui nous intéresse (samʿ, baṣar). Selon la lecture qu'on fera de cette partie du verset,

les deux qualificatifs peuvent être des Noms divins, propres à Allāh : Il est Celui qui entend, le Seul, mais dans ce cas il faut admettre que notre ouïe se ramène à la Sienne, qu'Il est donc notre ouïe, notre vue. Ou alors il s'agit de deux attributs de l'Homme Parfait (al-Insān al-Kāmil) qui est lui-même l'ouïe et la vue d'Allāh. 438

On peut grossièrement résumer les choses en disant qu'il y a trois sortes d'êtres, ceux qui prétendent entendre par eux-mêmes, ceux qui savent que c'est Allāh qui entend à leur place, ceux enfin qui entendent à la place d'Allāh. Pour Ibn ʿArabī, la réalité est unique pour ces trois êtres, la différence intervenant au seul niveau de la connaissance. L'ouïe du serviteur et celle du Seigneur coïncident donc parfaitement dans le cas de celui qui appartient au troisième groupe : "Il y a pour tout nom (ism) une langue (lisān), pour toute langue une parole (qawl) et pour toute parole, il y a chez nous une "oreille" (samʿ = ouïe). Cependant l'essence de celui qui parle et de celui qui écoute est unique (...). En vérité Allāh est dans la langue de toute personne qui parle. De même qu'il n'y a rien dans l'existence si ce n'est Allāh, de même il n'y a pas d'être qui parle ou qui écoute si ce n'est Allāh (...) Certains d'entre nous écoutent par leur Seigneur (rabb) conformément à Ses propos : "(...) Je suis l'ouïe par laquelle il entend..." et d'autres prétendent entendre par eux-mêmes. C'est en fait le contraire qui est vrai." 439

Les deux aspects ou phases de la réalisation spirituelle sont ceux dont Ibn ʿArabī a énoncé la doctrine de façon approfondie dans le chapître 45 des Futūḥāt au début duquel on

peut lire les vers suivants :

"(...) Tu apprendras maintenant ce que tu ignorais hier
Il en sera ainsi si tu comprends que tu es capable
De Proximité (qurb) d'après tes oeuvres (...)." 440

La première étape marque le terme de ce qu'on peut nommer la réalisation spirituelle "ascendante". Ceux qui en restent là sont les wāqifūn (ceux qui restent en arrêt). Ils ne voient qu'Allah, ils contemplent le Ḥaqq seul à l'exclusion du Khalq (shuhūd al-Ḥaqq bi lā khalq). Cette étape est également mise en correspondance symbolique avec le Coran (Qur'ān) qui, en vertu de son sens étymologique, évoque l'idée de "rassemblement", et de "synthèse" exclusive de toute conscience discursive.

La seconde - "descendante", celle-là - est celle dont l'atteinte marque la réalisation spirituelle la plus complète (celle du Prophète Muḥammad, en particulier). Elle est réservée aux rāji'ūn, à ceux qui "reviennent" vers les créatures. Chez eux, la conscience de la multiplicité - qui illusoire sous un certain rapport, n'en possède pas moins un certain degré de réalité sous un autre - n'altère en rien la réalisation permanente de l'unité essentielle de l'Etre. Ils voient l'Un dans le multiple et le multiple dans l'Un. Cette deuxième étape est mise en correspondance symbolique avec un autre nom du Livre révélé, celui de Furqān qui exprime, par sa racine, l'idée de "séparation" et de "distinctivité". Ces rāji'ūn sont par conséquent l'ouïe d'Allāh, et sa langue aussi.

Les deux phases de la réalisation spirituelle, telles que nous venons rapidement de la décrire, sont également appelées wahdat al-shuhūd (Unicité de la vision directe), et wahdat al-wujūd (Unicité de l'Etre), bien qu'Ibn ʿArabī ne soit l'auteur d'aucun de ces termes techniques. [441] La doctrine de la wahdat al-shuhūd aura pour principal représentant Ahmad Sirhindī (1564-1624), [442] tandis que l'expression wahdat al-wujūd est due, semble-t-il, à Sadr al-dīn Qūnawī. La notion de wahdat al-shuhūd a souvent été utilisé par certains auteurs arabes hostiles à Ibn ʿArabī, mais aussi par des orientalistes comme Massignon, [443] Gardet ou Anawati [444] et présentée par eux comme la réponse orthodoxe ou, disons, moins hétérodoxe, à la doctrine de la wahdat al-wujūd qui est celle de l'école d'Ibn ʿArabī. [445]

Ibn Taymiyya et Ibn ʿArabī ne se rejoignent jamais - sauf sur les points de moindre importance - tant est infranchissable la barrière qui les sépare. L'opinion exclusive et restrictive du docteur hanbalite - dans la lecture des textes - ne s'embarrasse guère de détours inutiles. Il accepte des différentes formes de soufisme ce qui en constitue le plus grand dénominateur commun. Sa profession de foi, citée plus haut, le démontre : on peut certes tout ramener à Dieu et voir comme le proclament nombre de soufis, le multiple dans l'Un, la pluralité dans l'Unité, la différence dans l'Unique. On ne peut en aucun cas voir l'Un dans le multiple, Allāh dans les êtres, le Haqq dans le Khalq. Proximité n'est pas identité, semble dire Ibn Taymiyya, et celui qui, comme l'auteur des Fusūs, tient de semblables propos est un hérétique.

5 - Le maqām al-Ḥayra

- Les attaques d'Ibn Taymiyya

Les attaques portées par Ibn Taymiyya au sujet de la notion de ḥayra s'attachent essentiellement à démontrer le caractère apocryphe du ḥadīth qui lui sert d'appui scripturaire et dont voici le texte : "Ô Mon Dieu, accrois ma perplexité à Ton égard !" (Allāhumma zidnī fīka taḥayyuran).[446] Interrogé sur l'authenticité de ce ḥadīth ainsi que de quelques propos attribués à des personnages fort connus, le docteur ḥanbalite répond : "Que la louange soit à Allāh ! Les propos en question : "Accrois ma perplexité à Ton égard !" font partie de ceux qu'on attribue faussement au Prophète. Aucun de ceux qui détiennent la science du ḥadīth ne les rapporte ; il n'y a pour le faire que les ignorants ou les hérétiques. Car de telles paroles supposent d'une part que le Prophète se trouva [à un moment donné] dans la perplexité et d'autre part qu'il en demanda l'accroissement, ce qui est faux dans les deux cas. En vérité Allāh le guidait par ce qu'Il lui révèlait et lui enseigna ce qu'il ne savait pas (allus. à Cor. XCVI, 5). Il lui ordonna de demander que croisse sa science par ces mots : "Accrois moi en science (zidnī ʿilman)" (Cor. XX, II4).[447]

"(...) En fait la perplexité (al-ḥayra) est une forme d'ignorance (jahl) et d'égarement (ḍalāl). Or Muḥammad est l'être dont la science d'Allāh et de ce qui se rapporte à Lui est la plus parfaite ; la plus parfaite des créatures aussi pour ce qui a trait à sa propre conduite ou au fait de guider les autres. Mais il est la créature la plus éloignée qui soit de l'ignorance ou de l'égarement.[448]

"(...) Nul parmi les gens doués de science et de foi n'a fait l'éloge de la perplexité, seuls l'ont fait certains hérétiques, tel l'auteur des Fuṣūṣ, Ibn ʿArabī, ou d'autres qui sont eux-mêmes perplexes et firent l'éloge de la ḥayra, la plaçant au dessus de la rectitude (al-istiqāma). 449

"(...) En ce qui concerne les paroles de Muḥammad b. al-Faḍl 450 [il s'agit de l'un des auteurs au sujet desquels portait la question préalable] qui aurait dit : "Le gnostique va sans cesse d'un état (ḥāl) à un autre état dans lequel il est rendu perplexe" cela signifie que chaque fois qu'il atteint l'une des stations (maqām) de la connaissance (maʿrifa) et de la certitude (yaqīn) le gnostique ressent alors le désir d'aller vers un autre maqām dont il ne possède pas la connaissance. Il est alors perplexe au sujet de ce qu'il n'a pas encore obtenu, non au sujet de ce qu'il a déjà atteint. Quant à l'autre propos "Les hommes les plus savants au sujet d'Allāh sont ceux qui sont les plus perplexes" il désigne tout simplement ceux qui cherchent le plus à accroitre leur science et leur connaissance. Tout ce qu'ils savent et connaissent les amène à sentir les choses qu'ils ne connaissent pas encore ; aussi sont-ils perplexes et cherchent-ils à les connaitre.

"Il ne fait aucun doute que la plus savante des créatures au sujet d'Allah est celle qui dit : "Je n'épuise pas la louange à Ton sujet : Tu es tel que Tu Te loues Toi-même. (Lā uḥṣī thanāʾan ʿalayka anta kamā athnayta ʿalā nafsik) 451 car les créatures n'ont reçu que peu de science.

"Enfin on ne rapporte pas de propos de Junayd selon lesquels il aurait dit : "La raison, pour celui qui en fait usage ne

va pas au-delà de la stupéfaction." Selon moi, ces mots ne font pas partie des sentences qu'a prononcées Junayd, bien que cela y ressemble, mais en est-il bien l'auteur ? Le plus probable est que ce propos ne fait pas partie des siens et, si cela était, il ferait référence à l'ignorance de l'être devant ce qu'il ne connait pas encore. Mais Junayd ne peut absolument pas avoir voulu dire que les prophètes et les saints n'obtiennent jamais aucune certitude, connaissance, bonne direction ou science car il est trop illustre pour cela !" 452

On peut inférer de ce passage comme de quelques autres 453 que la ḥayra est chez Ibn Taymiyya, synonyme d'égarement et d'ignorance c'est-à-dire tout le contraire du Ṣirāṭ Mustaqīm. Demander l'accroissement de sa perplexité, c'est demander un égarement plus grand, une ignorance plus profonde ce qui est en complète contradiction avec l'ordre divin : "Dis ; Ô Mon Seigneur, accrois moi en science (qul : rabbī zidnī ʿilman)" (Cor. XX, II4). Le ḥadīth sur lequel se fonde la notion de ḥayra est faux comme est fausse l'utilisation doctrinale et initiatique qui en est faite par le Shaykh al-akbar.

- Chez Ibn ʿArabī

Le terme de ḥayra et son dérivé taḥayyur qu'on peut traduire par perplexité, émerveillement, étonnement, prend chez Ibn ʿArabī une signification particulière, bien éloignée de celle que lui donne le docteur ḥanbalite, puisque correlative de celui de science (ʿilm) en vertu du verset déjà cité : "O Mon Seigneur, accrois-moi en Science." La plus grande science qui soit, c'est de connaitre Dieu. Mais comment Le connaître ?

"A part son caractère d' "universalité" ou de "totalité" et son rôle de protection [à l'égard des autres Noms divins], la fonction qui distingue le Nom Allāh dans l'univers est celle de produire la ḥayra l' "égarement", la "perplexité", l' "éblouissement" en toute chose, là où l'on tente de le connaître ou de le contempler." 454

"Sache, – et qu'Allāh t'assiste d'un esprit procédant de Lui –, que la perplexité dans notre science au sujet de Dieu est due au fait que nous voulons obtenir la connaissance de Son Essence (dhātihi) selon l'un des deux modes possibles qui sont : la voie spéculative (ṭarīq al-adilla al-ʿaqliyya) qui use de preuves, ou celle dite de la contemplation (ṭarīq al-mushāhada).

"Il n'est pas permis au raisonnement spéculatif d'atteindre la Réalité de Son Essence (ḥaqīqatu dhātihi) sous le rapport de ce qui Le qualifie, car l'intellect ne peut accéder qu'à la connaissance apophatique, rien d'autre. Et il appelle cela connaissance.

"Le Législateur s'est attribué des choses par lesquelles Il Se qualifie et que le raisonnement spéculatif ne peut transcrire [dans le registre humain] que par une interprétation approximative qui coïncide ou non avec le but du Législateur. Il faut donc que l'intellect accepte pour vrai et croie en ce par quoi Il S'est Lui-même décrit – car Lui seul détient les preuves – et reconnaisse comme véridique les informations qu'Il a données dans Ses Livres et par la bouche de Ses Envoyés. Les contradictions entre l'acceptation des données traditionnelles et la recherche [rationnelle] de la connaissance de Son Essence, ou bien encore la synthèse de ces

deux sortes de preuves contradictoires font tomber les gens dans la perplexité." 455

En d'autres termes le Shaykh al-akbar considère que toute voie de connaissance mène à la perplexité, Dieu n'étant cogniscible que dans Son immanence ou si l'on préfère dans Sa similitude, non dans Sa transcendance. Le danger qui guette le rationaliste c'est de vouloir concilier les données traditionnelles, dont certaines doivent être acceptées sans "comment" (bi lā kayf), avec les exigence de la raison.

"(...) On peut mentionner la perplexité dans laquelle tombent les théoriciens et tous ceux qui se basent sur la spéculation et l'étude rationnelle en ce qui concerne les Qualités divines (al-Ṣifāt). (...) S'il y a ḥayra en cette question c'est que, lorsque l'on affirme les entités (aᶜyān) des Qualités en tant que surajoutées à l' Essence qualifiée, on affirme implicitement l'existence du "nombre" ou de la "pluralité", ainsi que l'état de "privation" en Allāh. (...) Si l'on disait que selon une certaine façon [de concevoir les choses] il n'en résulte pas l'affirmation du "nombre" il reste ceci, qui est plus grave que le "nombre", à savoir que l'Essence ne pourrait être parfaite que "par autre qu'elle-même". Or toute "chose parfaite par une autre" est "imparfaite par soi". D'autre part ceux qui nient les entités des qualités, évitant ainsi les deux objections de la pluralité et de l'imperfection, tombent dans une autre difficulté, à savoir que la fonction (al-ḥukm) [correspondante à une Qualité divine] n'a aucun sens sur la base de la théorie que l'on établit au sujet d'Allāh en disant que les fonctions des qualités sont affirmées purement pour l'Essence,

car lorsque l'on affirme que Dieu est "puissant" pour Lui-même, l' "action" (al-fiʿl) [en tant que fonction de la qualité de "puissance"] doit se produire de toute éternité (azalan) ce qui est absurde. Affirmer qu'Il est Puissant pour Lui-même est donc chose [rationnellement] absurde.

"(...) Il y a des choses dont l'obtention n'est possible que par "contemplation" (al-mushāhada), d'autres par la "vision sensible" (al-ruʾya) d'autres par "instruction" [divine] (al-taʿrīf) ; vouloir les obtenir par d'autres voies que celles qui leur sont propres c'est sortir des limites de la compétence et faire preuve de présomption. Ce qui s'impose donc, en premier lieu, aux théoriciens, c'est de respecter et de reconnaître [les données traditionnelles concernant] l'existence et les fonctions des Qualités sans disputer, ni nier ou affirmer leurs entités, car la raison est impuissante en pareille matière et même dans les questions de moindre importance." 456

La science la plus grande est celle qui a Dieu pour objet. C'est pourquoi la deuxième voie, celle de la théophanie, mène à une ḥayra plus grande encore que celle du théoricien :

"Quant aux hommes spirituels qui appartiennent aux gens de la ḥayra, ce sont ceux qui ont considéré ces [différentes] preuves et les ont approfondies jusqu'à épuisement de la question, au point que cet examen les a conduits l'impuissance (al-ʿajz) et la perplexité, qu'ils soient prophètes ou Siddīqūn ("confirmateurs" de la Vérité : catégorie d'hommes spirituels dont Abū Bakr al-Ṣiddīq est le représentant par excellence).

"Le Prophète a dit : "O mon Dieu accrois ma perplexité à Ton sujet." Or toutes les fois que Dieu augmentait la science du Prophète à Son égard, celle-ci faisait à son tour croître sa perplexité. Les gens du dévoilement (*ahl al-kashf*), devant la diversité des formes qui se présentent à eux dans leur contemplation, sont affectés par une perplexité plus grande encore que celle des hommes de spéculation.

"Le Prophète, après avoir consacré tous ses efforts à louanger son Créateur selon ce qui lui avait été révélé, s'écria : "Je n'épuise pas la louange à Ton sujet : Tu es tel que Tu Te loues toi-même !" Quant à Abū Bakr al-Ṣiddīq il a dit à ce propos : "L'impuissance à L'atteindre est une façon de L'atteindre" (*al-ʿajz ʿan darak al-idrāk, idrāk*), ce qui signifie : savoir qu'il y a un Etre que tu ne peux connaître, c'est cela la science au sujet de Dieu. Ce qui t'y conduit, c'est justement l'absence de science à Son sujet (*ʿadam al-ʿilm bihi*). Allāh nous a prescrit de savoir que Son Essence est unique, mais pas de la connaître. Il nous l'a même interdit en disant : "Allāh vous met en garde contre Son Essence" (Cor. III, 30). L'Envoyé d'Allāh a également interdit qu'on réfléchisse au sujet de l'Essence d'Allāh (*al-tafakkur fī dhāt Allāh*) vu que "Rien ne Lui est semblable" (Cor. XLII, 11). Comment arriverait-on à connaître Son essence ?"[457]

Le Shaykh al-akbar conformément au texte coranique et au *ḥadīth* met en garde contre la prétention de vouloir connaître Dieu dans Sa transcendance, dans Son Essence pure et inconditionnée, car sous ce rapport nous n'avons aucune possibilité de L'atteindre, Lui qui n'est pas conditionné par le "où" :

"La Loi traditionnelle a indiqué que ce degré divin [celui de la Ulūhiyya] est caractérisé par la ḥayra, dans la réponse que fit le Prophète – sur lui la prière et le salut divins – lorsqu'on lui eut demandé : "Où se trouvait Allāh avant qu'Il ait créé le Ciel et la Terre ?" Cette réponse fut : fī ʿamā "dans un état de cécité ou d'indistinction", ou, selon une autre leçon du ḥadīth, fī ʿamāʾ "dans une Nuée, au-dessus et en-dessous de laquelle il n'y avait nul air", ce qui constitue, selon les deux leçons, une expression négative. 458 La leçon "dans un état de cécité ou d'indistinction" se rapporte précisément à la ḥayra qui est rattachée ainsi [dans cette version du ḥadīth] au nom Allāh. C'est pour cela que lorsque les intuitions et les compréhensions veulent L'atteindre, de quelque façon qu'elle Le cherchent, elles sont éblouies, perplexes, car Il n'est pas conditionné par le "où". Pour ce qui est de l'autre leçon du ḥadīth : "dans une Nuée", la "nuée" est cet air qui porte l'eau, cette "eau" qui est la "vie" et dont provient "toute chose". Ici non plus on ne peut parler à Son Sujet d'un "où". Mais on indique pour Lui une condition existencielle "intermédiaire" (barzakhī), située entre le Ciel et la Terre. Or en matière de barāzikh (pl. de barzakh) les perplexités tombent d'elles-mêmes dans des perplexités, d'autant plus ceux qu'elles rendent perplexes : tel est le cas de la limite entre l'ombre et le soleil, ou du trait imaginé entre deux points contigus, ou du point d'intersection entre deux lignes, ou encore de la ligne selon laquelle s'entrecoupent deux plans, et de toute limite entre deux choses qui se touchent. La notion de barzakh se ramène essentiellement à celle de ḥayra. Il n'y a que ḥayra ! Ainsi on n'obtient au sujet de l'Etre divin (minhu) que ce qu'on possède déjà ; rien d'étranger n'est obtenu et ne doit l'être." 459

Le rapport entre la cécité et la perplexité apparait très clairement dans cette définition donnée dans les Futūḥāt : "Et si tu dis : qu'est-ce le Voile de la Toute-Puissance (ḥijāb al ʿizza) ? Nous dirons que cette expression désigne la cécité et la perplexité (al-ʿamā wa l-ḥayra) et que ce voile est ce qui interdit l'accès à la Science du commandement (...)" 460

Dans un autre passage du même ouvrage où il commente le verset coranique : "Quiconque aura été aveugle dans ce bas-monde, le sera dans l'autre vie (al-Ākhira), et sera plus égaré." (Cor. XVII, 72) – qu'il met en rapport avec un autre verset : "Ce ne sont pas les yeux qui sont aveugles mais les coeurs dans les poitrines" (Cor. XXII, 45) – le Shaykh al-akbar écrit : "Sache que la cécité (ou la ténèbre ʿamā ou ʿamā') est une perplexité et que la plus grande des perplexités c'est celle qui concerne la science au sujet d'Allāh. Cette science comporte deux voies : la première c'est la voie spéculative (...) Lorsque celui qui l'utilise dans ce bas-monde a été aveugle c'est-à-dire perplexe, et qu'il meurt – or l'homme meurt comme il a vécu – celui-là donc qui a vécu dans la perplexité parviendra dans l'autre vie avec cette ḥayra. S'il se produit à ce moment un dévoilement sa perplexité s'accroitra devant la diversité des formes (li ikhtilāf al-ṣuwar). Il est encore plus égaré à cause de ce qu'il était dans ce bas-monde, alors qu'il espérait que cette perplexité cesserait en cas de dévoilement.

"La deuxième voie dans la science au sujet d'Allāh c'est celle qui procède de la théophanie. Comme Il ne Se manifeste pas deux fois sous une même forme, celui qui possède une telle science

devient perplexe à cause de la diversité des formes que peut revêtir la manifestation divine. Sa perplexité est semblable à celle qu'éprouve dans l'autre vie celui qui pratique la spéculation, mais se produit dans ce bas-monde." 461

Pour Ibn ʿArabī la ḥayra constitue donc une voie (ṭarīq), et l'égarement (ḍalāl) une perplexité :

"Les animaux (al-bahā'im) sont dans la perplexité au sujet d'Allāh et y sont naturellement disposés. La ḥayra est la station à laquelle parviennent les gens doués d'un véritable discernement en ce qui concerne Allāh, ainsi que les gens de la théophanie (ahl al-tajallī). Aussi Allāh a-t-Il dit au sujet de ceux qui n'ont jamais connu Dieu : "Ils ne sont comparables qu'à des bestiaux" (Cor. XXV, 44) ce qui signifie qu'ils sont eux aussi dans l'égarement (al-ḍalāl) c'est-à-dire la ḥayra. Puis Il ajouta : "Mais ils sont encore plus égarés quant à leur chemin (sabīlan)" (ibid.). Or le chemin c'est la Voie (al-ṭarīq). Cela veut donc dire que leur égarement – ou leur perplexité – s'accroit avec leur recherche de la Voie qui les fera parvenir à leur Seigneur (...) Sache , si tu penses qu'Allah compare les égarés (ahl al-ḍalāl) aux animaux [par mépris] qu'Il ne l'a pas fait en raison de leur imperfection, car cette similitude s'applique à la perplexité non à son objet. La perplexité la plus grande est celle du savant par Allāh. C'est pourquoi on rapporte que l'Envoyé d'Allāh demanda à son Seigneur : "Accrois ma perplexité à Ton sujet !" En effet il connaissait l'élévation du maqām al-ḥayra chez les gens de la théophanie face à la diversité des formes." 462 Et Ibn ʿArabī de s'écrier : "Regarde, O voilé, où se situe ton degré parmi les animaux !"

Ce rapport entre l'égarement et la perplexité apparait de façon beaucoup plus nette encore dans ce passage des Fusūs :

"Il est dit également : "Ils en ont beaucoup égaré" (Cor.LXXI, 24) c'est-à-dire qu'ils les ont rendus perplexes face à [l'apparente] multiplicité des faces et des attributions de l'Unique "Cela n'a fait qu'accroitre [l'égarement] des injustes" (Cor.LXXI, 24). Ce sont ceux qui sont injustes envers eux-mêmes. "Les Elus" (allusion à Cor. XXXVIII, 47 : "Certes, ils sont chez Nous parmi les élus les meilleurs") ont hérité du Livre. Ils forment la première des trois [catégories telles qu'elles sont définies dans le Coran : "Parmi eux il y a ceux qui sont injustes envers eux-mêmes, ceux qui sont modérés et ceux qui dépassent les autres par les bonnes actions" (Cor. XXXV, 32)] Allāh met en tête celui qui est injuste envers lui-même, devant l'homme de la modération, et celui des bonnes actions.

"[Quant à la fin du verset : "Ils en ont beaucoup égaré, mais cela n'a fait qu'accroitre les injustes] dans l'égarement" cela revient à dire pour le muḥammadien : dans la perplexité [conformément au hadīth : "O mon Dieu] accrois ma perplexité à Ton sujet." "Chaque fois que la lumière [de l'Unité] les éclaire, ils avancent sous sa clarté et dès que l'ombre [de la multiplicité] les recouvre ils s'arrêtent." (Cor.II, 20).

"Celui qui est perplexe est sur un cercle et ne cesse d'accomplir un mouvement circulaire autour de son centre [Allāh] ; celui qui suit la voie rectiligne (al-ṭarīq al-mustaṭīl), dérive et s'éloigne du but, cherchant ce qu'il possède en lui-même, courrant après ce qu'il croit être son but. Cette voie comporte un point de départ, une direction, et la distance qui sépare ces

deux extrémités. En ce qui concerne l'homme du mouvement circulaire (ṣāḥib al-ḥarakat al-dawriyya), il n'y a pas de début, puisqu'il ne quitte pas le point de départ et pas de terme car il est lui-même la direction." 463 La Voie droite est paradoxalement symbolisée par un cercle dont chaque point se situe à une égale distance du Centre tandis que la ligne - qui par définition n'a pas de terme - s'éloigne inexorablement de ce qu'elle veut atteindre. Cependant il est nécessaire pour que l'homme vérifie cette Réalité qu'il se meuve et trace lui-même la ligne.

"La guidance divine (al-hudā) consiste en ce que l'homme (al-insān) soit mené jusqu'à la perplexité, afin qu'il sache qu'il n'y a en ce domaine que perplexité, laquelle conduit à l'anxiété (qalaq) et au mouvement (ḥaraka) or le mouvement c'est la vie !"[464]

Les égarés ne sont donc pas ceux qu'on croie, mais ceux qui, parcourant le cercle des théophanies, sont étonnés par l'apparente multiplicité de la Réalité divine, car chaque fois qu'ils croient connaître Dieu en l'un de Ses théophanies, une autre survient : "Les égarés (al-ḍallūn) sont eux qui sont perdus et stupéfaits devant la Majesté et la Grandeur divine. Chaque fois qu'ils aspirent à un peu de repos, une [nouvelle] science Le concernant leur est dévoilée qui les conduit à l'anxiété (qalaq) et à la perplexité. Ils ne cessent alors d'être perplexes, car aucune des sciences qui leur sont données ne procure le repos, bien au contraire, puisque leur intellect (ʿaql) reste [continuellement] étonné. Tels sont les égarés que rend perplexes la manifestation [d'une Unique Réalité] sous des formes différentes." 465

Parmi les causes les plus évidentes de cette ḥayra se

trouve le problème de l'attribution des actes dont Ibn ʿArabī dit lui-même qu'il s'agit d'une des questions les plus difficiles à résoudre. 466

"Allāh a donné raison à cette élite qui est dans la perplexité par ce verset destiné aux plus distingués d'entre Ses créatures, dans le domaine de la science (ʿilm) et de la connaissance (maʿrifa) :"Ce n'est pas toi qui as lancé lorsque tu as lancé mais c'est Allāh qui a lancé" (Cor. VIII, I7) (...) En vérité la Science par Allāh est une perplexité et la science par la créature une autre perplexité. Dieu a refusé l'accès du regard vers Son Essence mais l'a autorisé dans la créature." 467

Commentant le verset en question le Shaykh al-akbar écrit ailleurs que cela signifie : "(...) "Fais Ô Mon serviteur, ce dont tu n'es pas l'agent puisque c'est au contraire Moi qui le suis bien que Je ne le fasse que par toi, car il n'est pas possible que Je le fasse par Moi. Tu es nécessaire et Moi, Je le suis aussi, puisque Je suis ta nécessité inéluctable !"

"Ainsi les choses coïncident-elles entre moi et Lui ! J'en suis perplexe et la perplexité devient elle-même perplexe ! Toute chose entre dans la perplexité ! Il n'y a que perplexité dans la perplexité ! Combien de fois j'ai dit :

Le Seigneur est vérité, le serviteur aussi est vérité !
Hélas ! Je voudrais bien savoir lequel subordonne l'autre !
Si je dis "serviteur", celui-ci est pure négativité
Et si alors je dis "Seigneur" qu'est-ce qu'Il subordonne ?

Ou encore :

Une stupéfaction jaillit d'une autre !
Y-a-t-il encore [quelqu'un] qui ne soit stupéfait ?
Je suis sous contrainte, nul acte ne m'appartient.
Ce que je fais je ne puis l'éviter,
Alors que Celui auquel je rattache mon acte
Lui-même n'est pas libre dans le choix de Ses actes !
Si moi je dis "moi" Lui me dit "non" !
Si Lui dit "Moi" je n'en suis point jaloux !
Ainsi donc moi et Lui demeurons sur un même point ferme
Mais qui tourne sans cesse sur soi-même.

Aussi combien de fois ai-je dit :

Je suis étonné qu'Il ait mis des devoirs à la charge de ce [qu'Il a créé,
Alors qu'aucun acte ne m'appartient que je puisse voir !
Plût à Dieu que je sache qui est astreint aux devoirs
Alors qu'il n'y a qu'Allāh et nul autre que Lui ?
Malgré tout cela on m'a dit : "Agis !" 468

Pour Ibn ʿArabī la principale source de stupéfaction reste néanmoins le mystère de la théophanie et de son incessant renouvellement : "La ḥayra est la chose la plus grande qui puisse survenir aux gens de la théophanie devant les différentes formes qui se présentent à eux en une essence unique. Les limites [des théophanies] varient selon la diversité des formes mais l'Essence, elle, échappe à toute limite et n'est ni contemplable ni cogniscible.

"Celui qui s'arrête sur les limites correspondantes aux formes est perplexe, mais celui qui sait qu'il y a dans l'essence

quelque chose qui revêt des formes multiples aux yeux de ceux qui regardent, sans qu'elle en soit affectée, sait qu'il y a une essence inconnue, qu'on ne peut ni connaître ni contempler." 469

"La connaissance au sujet d'Allāh, c'est savoir qu'Il est dieu (<u>ilāh</u>) et connaître ce qu'il Lui convient de posséder comme attributs, car c'est par ces derniers que Dieu se distingue de ce qui n'est pas Dieu et de ce qui Lui est soumis. C'est en cela que consiste la connaissance légalement prescrite car ne connait [véritablement] Allāh que Lui-même" (<u>lā yaʿrifu Allāh illā Allāh</u>). 470

"Il résulte de tout ceci qu'il y a quatre sortes de savants par Allāh : ceux qui n'ont qu'une science spéculative et professent la théologie apophatique ; ceux qui n'ont qu'une science théophanique et dont la connaissance est positive mais limitée ; les troisièmes ont au sujet de Dieu une science qui procède à la fois de la contemplation et de la spéculation : ceux-là sont incapables de demeurer avec les formes qui se manifestent à leurs yeux et ne parviennent pas à connaître l'Essence qui Se manifeste dans ces formes. La quatrième sorte n'a rien de commun avec les trois autres et n'en procède pas. Ce sont ceux qui savent qu'Allāh est susceptible de revêtir toutes les formes que l'on professe à Son sujet quelles qu'elles soient !

"Cette dernière catégorie se divise en deux groupes : dans le premier il y a ceux qui disent : c'est l'essence d'Allāh qui se manifeste dans les formes des êtres contingents, et dans le second il y a ceux qui professent que ce sont les formes - c'est-à-dire les déterminations des êtres contingents (<u>aḥkām al-mumkināt</u>) -

qui se manifestent dans l'Essence divine. L'une et l'autre de ces paroles sont conformes à la Vérité. C'est à partir de là que survient la hayra et cette perplexité est en fait la bonne direction (al-hayra hiya ʿayn al-hudā) pour tous ceux qui sont perplexes.

"Celui qui s'arrête à la perplexité reste perplexe, mais celui qui s'arrête au fait que la hayra est synonyme de bonne direction, celui-là arrive ! Allāh dit la Vérité et guide sur le chemin !" [471]

Les gens de la Voie, explique le Shaykh al-akbar, sont ceux qui savent que derrière les paroles des prophètes ou des saints, il y a des significations qu'ignore le raisonnement spéculatif. Ils se mettent alors à agir de façon à obtenir la connaissance de ces significations cachées, en pratiquant des retraites, le dhikr, la murāqaba (méditation), [472] la lecture du Coran, et en polissant leur coeur pour le laver de toute souillure et en faire un miroir parfait. Ils constatent alors que les attributs ne peuvent être attribués à Dieu comme ils le sont à l'homme et arrivent enfin à la porte qui mène à Allāh.

"Lorsqu'Allāh ouvre cette porte à celui qui possède un tel coeur, une théophanie survient alors qui lui apporte une connaissance en rapport avec le statut qui lui est propre. Il rapporte à Dieu une chose qu'il n'aurait pas pris le risque de Lui rapporter auparavant et par quoi il ne L'aurait pas décrit si ce n'est en fonction de ce qu'ont apporté les enseignements divins à ce sujet. Mais il le faisait par soumission à la Loi (taqlīdan) tandis qu'il le fait à présent grâce à un dévoilement (kashf) qui certifie et

confirme pour lui ce que disent les Livres révélés ou ce qui est venu par la bouche des Envoyés.

"Les choses qu'il disait en vertu d'un acte de foi (īmānan) et en tant que simple rapporteur [de la parole divine] sans en avoir réalisé tous les sens (maᶜānī) et sans pouvoir aller plus loin, il les dit maintenant en lui-même, au sujet d'Allāh, en vertu d'une science éprouvée grâce à ce que lui confère cette forme de connaissance. Il sait la signification et la vérité essentielle (ḥaqīqa) de ce qu'il énonce.[473]

"Lors de la première théophanie, il s'imagine qu'il a atteint son but et obtenu ce qu'il cherchait. Il croit qu'il n'y a plus rien, au-delà, qu'il puisse désirer sinon la perpétuation de cet état. Alors survient une autre théophanie avec un autre statut qui n'est pas celui de la précédente bien que Celui qui S'épiphanise soit Unique (wa l-mutajalli wāḥid). Il en sera dans ce cas comme dans le précédent. Ensuite les théophanies se succèdent sans interruption selon la diversité des statuts. L'être sait alors que le "Moi" divin (al-aniyya al-ilāhiyya) est inaccessible et que le "Soi" (al-huwiyya) ne peut se manifester à lui, mais est l'esprit (rūḥ) de tout tajallī.[474]

"Sa perplexité s'accroit alors mais il s'y trouve une jouissance (ladhdha) ; aussi cette ḥayra est-elle de très loin supérieure à celle que pourra jamais éprouver l'homme de spéculation. Ce dernier continue à tourner sa pensée vers les êtres contingents (al-akwān) et ne peut qu'être perplexe et impuissant ! L'autre s'élève au-dessus des choses créées jusqu'à ce qu'il ne lui reste pas d'autre objet de contemplation que Lui ! Il ne contemple

alors que Dieu.

"La chose est à ce degré-là car la perplexité devant la diversité des théophanies est plus puissante que celle du rationaliste devant les contradictions de son raisonnement au sujet d'Allāh. Ainsi la parole du Prophète - ou de quiconque dit la même chose à partir de ce degré spirituel (maqām) - "Accrois ma perplexité à Ton sujet" revient à demander la succession ininterrompue des tajalliyyāt sur lui. Voilà ce qui différencie la perplexité des gens d'Allāh de celle des gens de spéculation.

Le rationaliste dira :

Il y a en toute chose un signe (āya)
Prouvant qu'Il est unique ! [475]

tandis que l'homme des théophanies dira en nous citant :

Il y a en toute chose un signe
Prouvant qu'Il est cette chose !

Il y a entre ces deux hommes ce qui sépare ces deux vers. Il n'y a rien dans l'existence si ce n'est Allāh et nul ne Le connait excepté Lui-même." [476]

Dieu est donc multiple sous le rapport des formes qu'Il revêt, des lieux dans lesquels Il s'épiphanise et de Ses Noms qui sont en nombre infini, mais aussi parce qu'Il est Lui-même le lieu où les formes du monde se manifestent les unes aux autres. Il est Un cependant parce que rien de tout cela ne pourra jamais altérer la pure unité de Celui qui ne Se divise jamais, et qu'Il est tout ce qui Se manifeste. [477]

"Le Parfait est celui dont la perplexité est la plus grande et le désarroi constant. Il n'atteint jamais son but (maqṣūd) qui est son Adoré (maʿbūd), car il veut atteindre ce qui ne peut l'être et marche dans la Voie (sabīl) de ce dont on ignore la Voie." 478

"Il a l'être le plus complet, la "Somme des Paroles" et des Sagesses lui est accordée. 479

"Le tawḥīd c'est la perplexité". Cette phrase que l'on trouve citée par Ibn ʿArabī dans un petit opuscule, 480 reflète bien ce que nous avons vu jusqu'à présent et qui apparait manifestement dans ce passage des Fuṣūṣ :

"Allāh est le miroir dans lequel tu te vois, et toi le miroir dans lequel Il voit Ses Noms et la manifestation des pouvoirs propres à chacun d'eux (aḥkāmuhā). Mais les Noms ne sont rien d'autre que Lui-même, de sorte que les choses se confondent et deviennent ambigues. Aussi certains d'entre nous, impliquant l'ignorance dans leur connaissance dirent : "L'impossibilité de parvenir à [L'] atteindre est une façon de [L'] atteindre". 481 D'autres, par contre, qui possèdent cette connaissance ne disent rien de semblable, ce qui en est l'expression la plus élevée, car cette connaissance implique pour eux le silence non l'impuissance " (al-ʿajz). 482

La perplexité ne peut se résoudre que par la réunion des contraires ainsi que l'exprime cet autre passage des Fuṣūṣ où Ibn ʿArabī fait allusion en terme très explicite à l'Identité Suprême :

"Al-Kharrāz, 483 qui est lui-même des multiples faces d'Allāh,

et l'un de ceux par la bouche desquels Il s'exprime a dit : "Allāh ne peut être connu que par la réunion des contraires, ainsi que cela est affirmé dans les affirmations antinomiques Le concernant : "Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché" (Cor.LVII, 3), l'essence de ce qui est manifesté et l'essence de ce qui reste caché des choses manifestées. Nul ne peut le voir que Lui ! Et pourtant Il n'est caché à personne car c'est à Lui-même qu'Il Se manifeste et à Lui-même qu'Il est caché. C'est Lui qui porte le nom d'Abū Sa'īd al-Kharrāz ou d'autres noms d'êtres contingents. Le Caché dit : "Non" quand l'Apparent dit : "[Il n'y a que] Moi !" et l'Apparent dit "Non" quand le Caché dit "[Il n'y a que] Moi !" Il en va de même pour tous les contraires. Il n'y a qu'un unique locuteur qui est son propre auditeur (...) Il n'y a que perplexité à cause de cette vision contradictoire. Mais celui qui connait ce dont nous parlons n'est pas perplexe, même si sa science augmente, car cette vision dépend du statut (<u>ḥukm</u>) auquel est soumis le lieu (<u>maḥall</u>) [qui lui sert de théâtre] (...)

Allāh est créature sous un certain rapport et donc interprétez !
Et Il n'est pas créature sous un autre rapport souvenez-vous ! [484]

Pour Ibn ʿArabī il existe en somme deux formes de <u>ḥayra</u>, l'une négative, et l'autre synonyme de connaissance. La première <u>ḥayra</u> c'est celle des gens du <u>ʿaql</u>, du <u>tafakkur</u>, ceux qui méditent et réfléchissent sur la Nature d'Allāh malgré les interdictions divines et prophétiques. Cette réflexion ne peut conduire qu'à la perplexité par impuissance et incapacité à comprendre - au vrai sens du mot - la nature divine qui transcende toute limite.

Par contre il existe une deuxième sorte de <u>ḥayra</u>, qui est l'arrivée même (<u>al-wuṣūl</u>) à Dieu. C'est ici une désignation de la

Science Suprême dont on abolit les limites puisqu'enfermer Dieu dans une science serait métaphysiquement absurde. Arriver à la perplexité au sujet de Dieu c'est donc arriver à Lui.[485]

Les accusations d'Ibn Taymiyya sur ce point semblent fondées si l'on se réfère à la stricte littéralité des textes ; elles le sont moins si l'on réintègre la notion de *ḥayra* dans le corpus doctrinal dont elle est inséparable. Reconnaissons toutefois qu'Ibn Taymiyya a de quoi ... être perplexe face à une doctrine qui fait de la *ḥayra* le fruit paradoxal de la science et de l'égarement le droit chemin qui mène à Dieu.

-:-:-:-

C O N C L U S I O N

L'ensemble des textes présentés permet, nous le pensons, d'avoir une idée assez précise des attaques portées par Ibn Taymiyya à l'encontre de son illustre cible, le Shaykh al-akbar. Rappelons néanmoins les grands thèmes de cette polémique : concernant les a'yān thābita, qui sont pour lui une pure vue de l'esprit, le polémiste ḥanbalite nie qu'elles puissent avoir un caractère éternel - si l'on prend comme lui en ce sens le terme de thubūt - puisque l'éternité des essences signifierait purement et simplement l'éternité du monde (qidam al-ʿālam), shirk majeur s'il en est. Pour Ibn ʿArabī les a'yān thābita sont dotés du thubūt - c'est-à-dire de permanence en tant qu'objets de la science divine - mais non pas du wujūd qui "est sur elles comme un vêtement" lorsque Dieu décrète leur manifestation. Ibn Taymiyya ignore délibérément certains textes des Futūḥāt, pourtant plus explicites que les Fuṣūṣ sur ce sujet.

Abordant le problème des tajalliyyāt, le polémiste, moins prolixe mais tout aussi virulent, tente de mettre à jour les contradictions entre cette notion et la waḥdat al-wujūd telle qu'il la comprend : si les êtres créés sont les maẓāhir des tajalliyyāt, des théophanies, comment peuvent-ils être en même temps identiques à Celui qui Se manifeste en eux ? Pour Ibn Arabi les théophanies sont comme des reflets dans un miroir ; le monde n'existe que par la succession infinie, inépuisable et permanente des tajalliyyāt, tandis que l'Etre reste unique même si les formes qu'Il revêt donnent l'illusion d'une multiplicité et d'une différenciation. C'est à la contemplation de ces tajalliyyāt que l'homme

est invité : elles sont comme les morceaux de verre coloré d'un kaléïdoscope, sans cesse changeants mais toujours semblables. Cette contemplation provoque l'étonnement, l'émerveillement puis la perplexité (al-ḥayra). Le Shaykh al-akbar explique que cette ḥayra signifie en fait le wuṣūl, l'arrivée à Allāh : plus elle est grande, plus proche est le terme. Ibn Taymiyya quant à lui estime que la perplexité signifie seulement l'égarement (al-ḍalāl), l'ignorance (al-jahl) non l'étonnement (al-dahsha) : en demander l'accroissement – comme le prône un ḥadīth qu'il juge apocryphe – mène l'homme à sa perte. Mais justement Ibn ʿArabī, s'appuyant sur un verset coranique (Cor. XI, 56) proclame que tous les êtres sont sur une Voie droite (ʿala ṣirāṭ mustaqīm), qu'aucun être n'est donc à proprement parler "égaré" : la différence est à établir entre ceux qui ont conscience d'être sur une Voie droite et ceux qui n'ont pas cette conscience.

Il signale par ailleurs que nulle part dans le Coran n'est affirmée l'éternité du châtiment (ʿadhāb) et, utilisant la richesse polysémique de la langue arabe, professe que la nature des êtres voués à l'Enfer est telle qu'ils tireront jouissance de leur séjour. Mais contrairement aux gens du Paradis ils verront Allāh sans savoir qu'ils Le voient. Ibn Taymiyya attaque longuement l'auteur des Futūḥāt sur ce point et soutient que, si on le suivait, l'Enfer n'aurait aucune utilité, puisque nous sommes tous identiques à Dieu. Or comment Dieu pourrait-Il être en Enfer ? Dans un même ordre d'idée, il reproche très violemment à Ibn ʿArabī de nier le châtiment posthume de Pharaon. La tâche du docteur ḥanbalite est facilitée par le fait que le Shaykh al-akbar est presque seul à soutenir cette thèse.

La question de l'identité du Haqq et du Khalq fait l'objet d'une très vive attaque visant tous ceux qui soutiennent cette doctrine. Notre fougueux ḥanbalite leur consacre même un traité tout entier (l'Ibṭāl waḥdat al-wujūd) bien que reservant à Ibn ʿArabī ses piques les plus acérées. Tronquant allègrement les textes qu'il cite, il traque les contradictions, passant sans préambule d'une affirmation - l'Identité du Rabb et du ʿAbd - à ses conséquences les plus scandaleuses - Dieu mange, boit, se marie, est cette charogne au bord de la route etc... Fervent adepte de l'amalgame, il s'en prend indifféremment à Ibn ʿArabī, Ibn Sabʿīn, Qūnawī, Tilimsānī ou Balyānī dans un même passage, mais reconnait à l'occasion les différences doctrinales qui les séparent. Il attribue à Ibn ʿArabī l'épithète de wujūdī [486] et celui de ḥulūlī [487] à Balyānī, Ibn al-Fāriḍ, Shustarī et Ibn Sabʿīn mais fait également de Qūnawī et Ibn Sabʿīn des partisans de la waḥda muṭlaqa.[488] Ce thème permet une fois encore à Ibn Taymiyya de mettre en cause l'honnêteté d'Ibn ʿArabī quant aux ḥadīths qu'il invoque : ils sont faux ou mal interprétés. C'est en particulier le cas des deux ḥadīths sur lesquels se fonde chez le Shaykh al-akbar la notion de Ḥaqīqa muḥammadiyya, notion tout à fait centrale dans sa doctrine. La Ḥaqīqa muḥammadiyya est l'expression symbolique en mode anthropomorphique d'une réalité universelle également désignée comme Insān Kāmil et dont la fonction est essentiellement médiatrice (barzakhī). Cause et finalité de la création, elle est le point où se rejoignent l'Un et le Multiple. Ibn Taymiyya rejette évidemment cette thèse et semble craindre par dessus tout une tentative de divinisation de Muḥammad.

La notion de waḥdat al-adiyān, ou d'unité des formes

traditionnelles, inséparable de celle de tajallī est rejetée pour cause de panthéisme. Il semble également que tout ce qui tend à accorder une valeur positive aux autres religions, une fois survenue la révélation muḥammadienne, est pour Ibn Taymiyya en contradiction avec les impératifs de la foi. Aussi, quand Ibn ᶜArabī assure qu'il ne peut y avoir de véritable Shirk car Dieu est Lui-même l'Adoré dans tout adoré, le polémiste ḥanbalite réagit vivement, d'autant qu'il ne donne pas le même sens que son adversaire au verset coranique sur lequel se fonde son argumentation (cf Cor.XVIII, 23) : Dieu ordonne qu'on L'adore, mais ne le décrète pas, ce qui laisse les hommes libres d'adorer autre chose.

Mais c'est sur le thème de la Waḥdat al-wujūd qu'Ibn Taymiyya se montre le plus violent : ne va-t-il pas jusqu'à accuser les ittiḥādiyyūn - or ce terme désigne toujours Ibn ᶜArabī, ainsi que ceux qui le suivent - de rendre licites les rapports sexuels avec n'importe quelle femme y compris sa mère ou sa soeur, de préférer les Fuṣūṣ au Coran, ou de se soumettre aux Juifs et aux Chrétiens ? [489] C'est pourquoi il écrit : "Les maîtres de l'ittiḥād doivent être tués et on ne doit pas accepter le repentir d'un seul d'entre eux (...) Se dresser contre eux est une obligation majeure car ils corrompent l'intellect aussi bien que la religion." [490] Il propose de tuer tous ceux qui professent cette doctrine, sauf s'ils ont agi par ignorance auquel cas il faudra leur accorder une chance de salut, toute persistance étant punie de mort. [491]

L'essentiel de la critique d'Ibn Taymiyya vise ce qui menace la sécurité de la umma, et en particulier le fait que les soufis donnent en quelque sorte asile à des déviations d'origine chrétiennes, juives ou autres. Ces attaques portent principalement

contre Ibn ʿArabī - alors qu'il reconnait que d'autres (Tilimsānī, Ḥarīrī, Ibn Sabʿīn, Balyānī etc...) le dépassent largement dans le domaine du kufr - car son autorité doctrinale est, à l'époque d'Ibn Taymiyya déjà, très étendue et sert de caution à des pratiques hérétiques ou jugées telles.

Le polémiste ḥanbalite reproche en particulier au Shaykh al-akbar d'affirmer la supériorité des saints sur les prophètes - ce qu'il fait effectivement mais lorsque les qualités de saint et de prophète sont réunies dans un même homme - et de prétendre qu'il existerait un "sceau de la sainteté". Sur ce point Ibn Taymiyya se révèle mal informé de la doctrine véritable d'Ibn ʿArabī et confond les deux "sceaux" dont parle l'auteur des Futūḥāt en un seul. Notons également qu'il n'attaque pas l'affirmation selon laquelle tous les awliyā' ont des miʿrāj (ascensions), or cette notion est très développée chez le Shaykh al-akbar puisqu'il lui consacre outre le Kitāb al-Isrā' - où il montre que les saints peuvent atteindre le "qurb al-qawsayn" et même "ilā adnā" - deux chapitres des Futūḥāt qui relatent son propre miʿrāj, l'un de façon assez impersonnelle alors que l'autre est tout à fait autobiographique [492].

C'est du même mouvement et pour les mêmes raisons qu'Ibn Taymiyya s'attaque aux formes "excessives" du soufisme et aux pratiques populaires qu'il juge déviantes : visites des tombes, demandes d'intercession auprès des awliyā' défunts, mawlid de saints locaux etc... Le rattachement d'Ibn Taymiyya à la silsila qādiriyya suffit-il à justifier cette dichotomie entre un taṣawwuf discret, modéré, un taṣawwuf du silence et un autre bien évidemment hérétique ? Que le polémiste ait payé très cher le prix de sa sincérité militante ne doit pas dissimuler les simplifications outrancières

et les interprétations hâtives sur lesquelles se fondent beaucoup de ses condamnations sans appel. Et c'est pousser bien loin le souci de sa réhabilitation que de le mettre sur le même pied que Ghazālī ! [493]

Nous avons signalé à plusieurs reprises qu'Ibn Taymiyya pratique souvent l'amalgame entre les textes et les auteurs. Il est d'ailleurs à remarquer que le polémiste ne s'en prend de façon précise qu'à Ibn ʿArabī et Ibn Sabʿīn (lequel a droit à une épître spéciale le Kitāb Bughyat al- murtadd, sous-titrée al-Sabʿīniyya) et se dispense d'une critique détaillée de leurs disciples respectifs. Cela s'explique dans l'un et l'autre cas par l'influence de ces deux hommes dans la société musulmane à l'époque d'Ibn Taymiyya, même si leurs oeuvres n'ont encore qu'une diffusion restreinte. Mais on a souvent le sentiment, dans le cas d'Ibn ʿArabī, qu'autant que ses oeuvres propres ce sont les lectures et commentaires qu'en ont fait ses épigones qui déterminent la position d'Ibn Taymiyya à son égard.

De lui, le polémiste ḥanbalite prétend connaître plusieurs ouvrages dont nous avons donné le détail au début de ce travail ; nous avons rappelé par la même occasion que la lecture des Futūḥāt - sans doute assez superficielle car, plus approfondie elle lui eût évité certains contresens - n'avait pas semblé le choquer outre mesure, bien au contraire, tandis que celle des Fuṣūṣ est la cause probable de ses attaques. En fait toutes ses critiques ne visent réellement que ce seul ouvrage, et lorsqu'il parle d'Ibn ʿArabī, il le désigne sous le surnom d' "auteur des Fuṣūṣ". Toutes ces citations, généralement assez exactes et comportant l'indication

du chapitre, en sont tirées et toutes ses accusations y trouvent leur origine. Les quelques allusions faites ici ou là aux Futūḥāt, instrument indispensable de toute connaissance sérieuse d'Ibn ʿArabī, sont trop vagues pour nous convaincre qu'Ibn Taymiyya a eu vraiment le désir de comprendre les doctrines qu'il attaquait. Le choix des Fuṣūṣ comme cible offre un double avantage : la brièveté de cette oeuvre allège la tâche du critique ; le caractère elliptique de beaucoup de formulations lui donne une meilleure prise.

Tous ces éléments permettent de conclure qu'Ibn Taymiyya, s'il n'est pas réellement malhonnête dans ses critiques, a certainement mal compris Ibn ʿArabī à cause de la mauvaise connaissance qu'il a de son oeuvre, le jugeant plus sur les conséquences, réelles ou imaginaires, de la diffusion de son enseignement que sur ce qu'il dit. En revanche, on doit reconnaître la clarté de ses exposés, l'habileté de ses démonstrations, l'efficacité dramatique de ses réquisitoires. Ceux qui, à sa suite et jusqu'à nos jours, entreprendront le même combat, ont rarement le même talent. La plupart, nous avons tenté de le montrer dans un précédent travail,[494] se sont d'ailleurs bornés le plus souvent à démarquer ses écrits et à utiliser paresseusement le répertoire de "propositions condamnables" qu'il avait constitué. Cependant si, en dépit de ses insuffisances et de ses artifices, la polémique d'Ibn Taymiyya contre Ibn ʿArabī, après bientôt sept siècles, retentit encore avec autant de force, c'est sans doute qu'elle puise son énergie dans une foi bornée, certes, mais inébranlable. A sa façon, cet homme qui récusait les propos extatiques et les ivresses mystiques fut, lui aussi, un fou de Dieu.

-:-:-:-

NOTES DE L'INTRODUCTION

I - On trouvera une première liste non-exhaustive des travaux portant sur Ibn ʿArabī, des traductions et des éditions de ses oeuvres dans le "Journal of the Ibn ʿArabī Society", 1984 n° 2 "A list of printed works relating to Ibn ʿArabī."

2 - Voir à ce propos : Al-Akhbar, 14.11.75 ; 9.04.76 ; Al-waṭan al-ʿarabī n° 110 mars 1979 ; Liwāʾ al-Islām, avril, mai-juin, juillet, septembre et octobre 1976. Pour l'analyse du contenu de ces textes, cf notre D.E.A. p 21-23.

3 - Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn ʿArabī, Damas 1964, Tome I, p 113-135.

4 - Kitāb Naṣṣ al-Nuṣūṣ, Téhéran 1975, p 36-65.

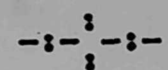
5 - Il semble que le premier ouvrage faisant la synthèse des positions en présence soit les "Manāqib Ibn ʿArabī" écrit vers la fin du VIIIe siècle par Ibrāhīm ʿAbd-Allāh al-Qārī al-Baghdādī, et dont il existe une bonne édition (Beyrouth, 1959) établie par le docteur Ṣalāḥ al-Dīn Munajjid sur la base du seul manuscrit connu. Nous avons présenté un résumé de ce texte dans notre D.E.A. p 5-20.

6 - De même l'édition, récente (1382), des Majmūʿ al-Fatāwā d'Ibn Taymiyya a été faite en Arabie Saoudite, terre d'élection des wahhabites. Une nouvelle édition serait, semble-t-il en cours mais nous ne savons pas ce qui la différenciera de la précédente.

6 Bis- Ce qui explique sans doute le jugement de "Ibn Ḥajar (ob 852/1499) qui constate que les premiers jugements sur Ibn ʿArabī ont été plutôt favorables. "C'est, dit-il, à croire qu'ils ignoraient ce qui est pourtant bien connu au sujet de son livre des Fuṣūṣ" (Lisān al-mizān, Hayderabad 1329h, V, 312-315)" cf M. CHODKIEWICZ : Ibn ʿArabī, la Lettre et la Loi, in Mystique, Culture et Société, Paris 1983, p 28 et 37 note 4 .

- Notes de l'Introduction -

7 - Sur ce <u>tafsīr</u>, voir O.Y., I, 266 ; Al-qārī al-Baghdādī <u>Manāqib</u> op.cit. p 66. Selon certains la réapparition de ce <u>tafsīr</u> sera l'un des signes annonciateurs de la fin des temps.



NOTES DE LA PREMIERE PARTIE

I - Ibn Kathīr : Bidāya, XIII, 219.

2 - Il faut rappeler que Chrétiens et Mongoles collaboreront à nouveau lors des invasions vers la fin du VII/XIIIe siècle cf. Bidāya XIV, 6.

3 - M. MOLÉ : Les mystiques musulmans, Paris 1965, p 105. Voir également H.LAOUST : Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya Le Caire, I.F.A.O. 1939, p 58.

4 - Sur Ḥarrān et son histoire cf E.I.[2] III p 234-237, article de G.FEHERVARI. Il faut noter qu'Ibn ʿArabī séjourna quelques temps dans cette ville, probablement entre 615 et 617 lorsqu'il se rendit de Malatya à Alep cf Fut. II, 15 (et non entre 607/608 comme l'affirme A.PALACIOS cf L'Islam christianisé, Paris 1982, p 71).

5 - H.LAOUST : op. cit, 8.

6 - Cf M.R.M. I, 56 ; voir également H.LAOUST op. cit. p18-24.

7 - Voir Muhammad Umar Memon, Ibn Taymiyya's struggle against Popular religion, 1976 Paris - La Haye. Ce livre comprend dans la deuxième partie une traduction (partielle) du K. iqtiḍā' al-ṣirāṭ al-mustaqīm mukhālafat aṣḥāb al-jaḥīm, écrit par Ibn Taymiyya vers 1321-1326 et qui traite essentiellement de l'Islam populaire.

8 - C'est en effet une accusation qui revient plusieurs fois sous sa plume par exemple M.F. II, 132 ; R.I., 76.

9 - "On rapporte à propos de Rābiʿa, qu'étant en train de faire le pélerinage, elle s'écria : "Ceci n'est qu'une idole qu'on

9 (suite) - adore sur terre mais en réalité Allāh n'y a jamais pénétré et n'en est jamais sorti." I.W.W. p 62. Pour Ibn Taymiyya un tel propos est entaché de _ḥulūl_ (infusion) et s'il était vrai, serait absolument condamnable (voir son commentaire I.W.W. 80-8I). Ce propos n'est pas rapporté dans le chapitre de la _Tadhkīra_ que Farīd al-Dīn ʿAṭṭār consacre à Rābiʿa (trad. franç. _Le Mémorial des saints_, Paris, I976 p 82-I00).

I0 - cf K.S.M., I67.

II - Cité par H.LAOUST : _Biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathīr_, B.E.O. IX, (II5-I62) I943, p I36.

I2 - Ibn Kathīr est un fervent admirateur d'Ibn Taymiyya et prend sa défense avec beaucoup d'ardeur ; par exemple _Bidāya_ XIV,77.

I3 - Cité par LAOUST : _Essai_ p I57.

I4 - Rappelons que le _qāḍī al-quḍāt_ était depuis les Ayyoubides et jusqu'à l'avènement de Baybars, un shafiite. A partir de 663/I263 fut institué un grand _qāḍī_ pour chacune des grandes écoles ; toutefois la prééminence appartint toujours au shafiite ; cf _Bidāya_ XIII, 246, 248.

I5 - Si Ibn Taymiyya est enterré au cimetière des soufis, son père, ʿAbd al-Ḥalīm fut enterré en 682 au pied du Mont Qāsiyun dont le quartier avoisinant, la Ṣāliḥiyya était le fief des Banū Qudāma. C'est également au pied du Mont Qāsiyun qu'est enterré Ibn ʿArabī (ainsi que d'autres personnages célèbres comme le Shaykh Khālid al-Shahrizūrī I780-I827). La montagne abrite elle-même un grand nombre de lieux de pélerinage. Voir LAOUST, _Essai_, I0-II ; _Précis de droit d'Ibn Qudāma_, Beyrouth, I950, p XII.

I6 - Cité par LAOUST, _Essai_ p 8.

I7 - Ibn Taymiyya, Qā'ida jalīla fi l-tawassul wa l-wasīla, Beyrouth Sd p I54,I55.

I8 - Cette date correspond d'une part aux violentes attaques qu'Ibn Taymiyya déclenche contre Ibn 'Aṭā' Allāh puis Karīm al-dīn al-Āmulī, et d'autre part au retour de Baybars au pouvoir.

I9 - K.S.M. in M.R.M. Tome I-III, I6I-I83 ; et in M.F. II, 452-479.

20 - R.I. in M.R.M. IV-V, I-I02 ; et in M.F. II, I34-285.

2I - I.W.W. in M.R.M. I-III, 60-I20 ; et in M.F. II, 286-36I.

22 - F.R.S. in M.F. XI, I56-3I0 ; également édition isolée au Caire I325 et I327.

23 - B.M. in Kitāb majmu'āt al-Fatāwā édition Le Caire I326-I329 tome IV ; également le Caire I327.

24 - cf K.S.M., I7I.

25 - cf K.S.M., I7I. Ce texte a été imprimé à Istambul en I302 et I3I5 et Beyrouth I9I2 ; cf O.Y. I, I54.

26 - cf K.S.M., I7I et R.I., 94.

27 - cf K.S.M., I7I ; Imprimé au Caire en I325 H et I384 (I965). En fait le titre donné par Ibn Taymiyya est "Maṭāli' al-nujūm". Il peut donc s'agir des Mawāqi' al-nujūm wa maṭāli' ahillat al-asrār wa l-'ulūm. Cependant il existe également un "Kitāb maṭāli' al-anwār al-ilāhiyya" mentionné par Ibn 'Arabī dans ses tadbīrāt al-ilāhiyya, et dont il écrit qu'il concerne le secret du sujūd. Ibn Taymiyya se réfère soit au

27 (suite) - premier, soit au second de ces ouvrages soit encore aux deux à la fois. De plus il n'existe pas de manuscrits connus pour les Maṭāliʿ al-anwār et il est parfaitement possible que cet ouvrage soit en fait le même que les mawāqiʿ al-nujūm, voir O.Y. II, 375 n° 440 et 443.

28 - cf M.F. IV, I8, "ʿAnqā mughrib fī khatm al-awliyāʾ wa shams al-maghrib" Le Caire 1954 (Le phénix occidental au sujet du sceau des saints (Jésus) et du soleil de l'occident (le Mahdi).

29 - K.S.M., I76 - :"Ibn ʿArabī [est parmi les ittiḥādiyyin] le plus proche de l'Islam et tient des propos excellents en bien des domaines (...) Sa position à l'égard de ce qui est ordonné, défendu, et tout ce qui a trait à la loi d'une manière générale, est conforme à ce qu'elle doit être. Ce qu'il recommande en matière de vie spirituelle correspond souvent à ce que recommandent les autres shaykhs (...) C'est pour cette raison que bien des gens ont basé leur vie spirituelle sur ses propos et en ont tiré profit."

30 - "J'étais précédemment de ceux qui jugeaient favorablement Ibn ʿArabī, et je l'admirais pour toutes les choses profitables que je trouvais dans ses livres." K.S.M., I7I.

3I - Le Shaykh Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Isḥāq b. Muḥammad b. ʿAlī al-Shāfiʿī al-Qūnawī, surnommé Abū al-Maʿālī est né en Asie Mineure à Qonya. Son père fit la connaissance du Shaykh al-akbar au moment du pélerinage en 60I/I204. Tous deux se rendent en Anatolie mais le père de Ṣadr al-dīn meurt en 608/I2II et Ibn ʿArabī aurait alors épousé sa mère (cf Jāmī, Nafāḥāt al-uns p 556 ; Ibrāhīm b. ʿAbd-Allāh al-Qārī al-Baghdādī, Manāqib Ibn ʿArabī, Beyrouth 1959 p 23, 35, 38). Qūnawī aurait été ainsi le beau-fils et le disciple d'élection du Shaykh al-akbar. Son oeuvre, très importante est écrite pour une bonne partie en arabe, dans une langue

3I - (suite) particulièrement difficile ; citons par exemple le Miftāḥ al-ghayb (trad. par S.RUSPOLI : thèse de doctorat de IIIe cycle PARIS IV, 1978), l'Iᶜjāz al-bayān fī umm al-Qur'ān, Al-Fukūk (commentaire des Fuṣūṣ) etc... Dans ses oeuvres, Qūnawī explique, commente et en quelque sorte systématise la pensée, la doctrine du Shaykh al-akbar ; il faut remarquer à ce propos que le rôle de Qūnawī est à double-tranchant: si ses écrits ont rendu les oeuvres du Shaykh al-akbar plus accessibles elles les ont en même temps rendues plus vulnérables, et c'est souvent aux écrits de Qūnawī, plutôt qu'à ceux de son maître que se réfèrent les adversaires d'Ibn ᶜArabī. Rappelons à ce propos que c'est très probablement à Qūnawī que l'on doit le terme de waḥdat al-wujūd qui ne figure pas chez le Shaykh al-akbar. Par ailleurs, la plupart des chaînes de transmission de la khirqa akbariyya passent par Qūnawī dont il est le premier maillon, après Ibn ᶜArabī lui-même. A Qonya, parmi les élèves et les disciples de Ṣadr al-dīn, figurent des grands noms de la littérature persanne, tels que Fakhr al-dīn ᶜIrāqī (ob 668/1289) l'auteur des Lamaᶜāt, Saᶜd al-dīn Farghānī (ob 700/1300) auteur d'un commentaire des Tāᶜiyyat d'Ibn al-Fāriḍ (il est attaqué par Ibn Taymiyya dans I.W.W., p 67,82), Muᶜayyad al-Jandī (ob 690 ou 700) commentateur des Fuṣūṣ, Quṭb al-Dīn Shirāzī, célèbre commentateur de la philosophie de la lumière de Suhrawardī. On sait également qu'il a entretenu une correspondance importante avec Naṣīr al-dīn Ṭūsī (H.CORBIN : L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn ᶜArabī, Paris 1958 p 55 et sqq.) rappelons enfin qu'il fut ami et contemporain du fondateur de l'ordre des mawlāwiyya, Mawlānā Jalāl al-dīn Rūmī, et mourut la même année que lui en 672/1273 à Qonya.

Voir W.CHITTICK : The last will and testament of Ibn Arabi's foremost disciple in Sophia Perennis, vol. IV, n° I, 1978 Téhéran p 43 sqq. Qūnawī est abondamment cité par Ibn Taymiyya par exemple R.I., 18 sqq, 26,42 ; I.W.W. 66-68, K.S.M. 176-178, 180 ; M.F. XI 242 ; M.F. II 57, 92, 93, 115, 124, 131, 364, 372 etc...

- Notes de la Ière Partie -

32 - ʿAfīf al-dīn Sulaymān b.ʿAlī al-Tilimsānī (ob 690/I29I) fut l'un des principaux disciples de Qūnawī, mais fréquenta également le Shaykh al-akbar à Damas (634 H) et Ibn Sabʿīn en Egypte (entre 648 et 652). Ibn Kathīr dans sa Bidāya rapporte qu'on disait de lui "qu'il fit 40 khalwa de chacune 40 jours consécutifs." Tilimsānī fut sans doute la cible préférée d'Ibn Taymiyya davantage peut-être qu'Ibn ʿArabī lui-même (voir R.I. 23, 26, 34, 42, 75, 9I, 94 ; I.W.W. 64, 67, 68, 79, I05 ; K.S.M. I76-I78, I8I ; M.F. XI, 24I-243, M.F. II 57, 66, 80, 8I, II5, I24, I3I, 364, 366, 372, 45I etc...). C'est à Tilimsānī que seront remis les écrits de Qūnawī après la mort de ce dernier (cf W.CHITTICK The Last Will... p 53). Il est l'auteur d'un commentaire des Fuṣūṣ, d'un autre commentaire des Manāzil al-sā'irīn du Shaykh ʿAbd Allāh Anṣārī et surtout des Mawāqif de Niffārī. Le P. Nwyia, avant sa mort en avait édité quelques extraits (cf Une cible d'Ibn Taymiyya : Tilimsānī B.E.O., Damas, 1978 p I27-I45).

33 - cf K.S.M., I76-I78.

34 - ʿAbd al-Ḥaqq Abū Muḥammad Ibn Sabʿīn, né à Murcie en 6I4/I2I7 et mort à la Mecque en 669/I270. Sa doctrine de la waḥdat al-mutlaqa représente une forme extrême de la waḥdat al-wujūd. Il eut pour principal disciple Shustārī qui fut le premier maître de la Tarīqa sabʿīniyya en Egypte. On ne dispose pas à l'heure actuelle d'étude approfondie sur Ibn Sabʿīn et sa doctrine ; signalons toutefois la thèse de Taftāzānī, Ibn Sabʿīn wa falsafatuhu Beyrouth I973. Voir également D. et M.Th. URVOY, Les thèmes chrétiens chez Ibn Sabʿīn, Studia Islamica, I976 T XLIV, p 99-I2I. Les Rasā'il ont été éditées par A.R. BADAWI (Le Caire I965) son Budd al-ʿārif à Beyrouth en I978 par G. KATTOURA. Ibn Taymiyya revient fréquemment sur Ibn Sabʿīn auquel il consacre un traité : le Kitāb Bughyat al-murtadd. Voir en outre R.I. 26, 66, 7I, 74, 75, 77 ; I.W.W. 62, 66-68, 77 ; K.S.M. I78, I82 ;

- Notes de la Ière Partie -

34 (suite) - M.F. X 243-368 ; M.F. II 25, 95, II5, I24, I3I, 364-365 etc... Il est à noter que parlant du suicide (M.F. XI 658-659) faute la plus grave à ses yeux après le shirk, Ibn Taymiyya ne mentionne pas Ibn Sabᶜīn lequel, selon certains récits assez tendancieux, se serait donné la mort.

35 - R.I., 6-I8.

36 - Ibid, I8-22.

37 - Ibid, 23.

38 - Le ḥulūl est l'"inhérence", "l'inhabitation", "l'incarnation","l'infusion" de Dieu dans la créature ; cf l'article de MASSIGNON dans E.I.[2]. Cette hérésie est imputée par Ibn Taymiyya à certains sufis comme Balyānī (686/I288), Ibn al Fāriḍ, Shushtārī et Ibn Sabᶜīn cf. I.W.W. p 66-67.

39 - Nussāk synonyme de zuhhād, ascètes. Voir MASSIGNON, Lexique technique p I63-I74, qui énumère les principaux personnages du début de l'Islam à qui ce qualificatif a été appliqué.

40 - Ittiḥād : l'union du lāhūt avec le nāsūt. Quand l'ittiḥād exprime une conjonction (ittiṣāl) sans identité parfaite, il est acceptable pour les théologiens. Il est totalement rejeté quand il s'identifie au ḥulūl.

4I - R.I. 24. Ibn Taymiyya indique ailleurs que le mot "avec" n'implique pas qu'une chose soit mélangée avec l'autre. Il retient quant à lui deux niveaux de signification : Allāh est avec nous par Sa Science ; Il est avec Mūsā, Hārūn mais pas avec Firᶜawn, avec Muḥammad mais pas avec Abū Jahl et ses compagnons etc... (cf M.F.XI, 249). En ce qui concerne le commentaire de ces versets, nous renvoyons aux Mawāqif de l'Emir ᶜAbd Al-Qādir, ("Ecrits spirituels" trad. M.CHODKIEWICZ Paris I982 p 94-98) qui explique que la notion

4I (suite) - d' "être avec" (al-ma'iyya) exprime le Compagnonage de l'Etre et du néant car il n'est d'Etre qu'Allāh, et que s'il est parfois préférable de dire qu'Allāh est avec toute chose par Sa science, il est néanmoins plus correct de dire qu'Il l'est par Son essence.

42 - R.I. p 24-26. Voir également M.F.VII 590-597 M.F. II I70-I7I, 367, XII 293.

43 - "Kāna Allāh wa lā shay'un ma'ahu wa huwa l-ān 'alā mā 'alayhi Kāna." La première partie du hadīth figure chez Bukhārī (Sahīh, Khalq I, Tawhīd 22) , et Ibn Hanbal, (Musnad II, 43I). Ibn Taymiyya critique à plusieurs reprises (R.I., 93 et suiv. ; M.F. II, 272 ; XVIII, 2I0,244 etc...) ceux qui ajoutent : "et Il est maintenant tel qu'Il était". Pour une fois cette attaque ne vise pas Ibn 'Arabī. Ce dernier mentionne certes le hadīth à plusieurs reprises mais écrit : "Et je dis, en vertu de ce que me confère un dévoilement sûr que le propos du Prophète : Allāh était et rien avec Lui" s'arrête à cet endroit et que ce qui y a été ajouté, à savoir :"et Il est maintenant tel qu'Il était" est une interpolation(...) Ce qui est désigné par "Allāh était et rien avec Lui" c'est la ulūha (fonction de divinité) et non l'essence divine inconditionnée (al-dhāt) "Fut. I, 4I. Il ajoute ailleurs (Fut.II, 56) : "le muhaqqiq ne prononce pas cette seconde partie."
Or pour Ibn 'Arabī la fonction de divinité suppose un ma'lūh de même que le 'abd suppose un ma'būd donc une pluralité, ce qui n'est évidemment pas le cas de l'essence divine inconditionnée. D'autre part pour le Shaykh al-akbar le verbe Kāna a dans le hadīth en question "(...) valeur d'énoncé ontologique et non d'exposant temporel" (Fut.II 692 et égal.56). On ne peut donc dire : "et Il est maintenant tel qu'Il était" cette formulation impliquant une temporalité. De même on n'attribue pas à Kāna un sens passé dans l'expression coranique : "Kāna Allāh ghafūran rahīman"

- Notes de la Ière Partie -

43 (suite) - Le ḥadīth est fréquemment cité chez Ibn ʿArabī par exemple, Fut. I, 4, 3I, 36, 4I, II9; II, I50, 692 etc... Voir également Awḥad al-dīn Balyānī "épitre sur l'Unicité Absolue" trad. M.CHODKIEWICZ Paris I982 p 46 note 2.

44 - Par exemple H.LAOUST dont le passage consacré à Ibn ʿArabī dans "Les shismes dans l'Islam" est littéralement traduit d'Ibn Taymiyya (H.LAOUST : Les shismes dans l'Islam, Paris I965 p 248-250.

45 - Najm al-Dīn Ibn Isrāʾīl al-Ḥarīrī sufi et poète (603-677/I206-I278) qui fut disciple de Abū Muḥammad ʿAlī al-Ḥarīrī (645/I247-8). Il aurait reçu la khirqa de Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī. Il est enterré à Damas dans la Qubba du célèbre shaykh Arslān qui eut pour disciple le propre maître de Ḥarīrī.
On a conservé de lui son dīwān (manuscrit Asya Sofia I644) cf Ibn Kathīr Bidāya XIII, 283-288 ; E.I.^{2} III, 835 ; MASSIGNON Passion II, I92. Et chez Ibn Taymiyya I.W.W. 6I, 63-65, 69, 87, M.F. II 80,8I, etc...

46 - Awḥad al-Dīn Balyānī, sufi originaire de la région de Shīrāz mort en 686/I288 appartient à la lignée spirituelle d'Ibn Sabʿīn. Il est l'auteur d'une "Risāla fī l-waḥdat al-muṭlaqa" épître sur l'Unicité Absolue (trad. M.CHODKIEWICZ Paris I982) longtemps attribuée à Ibn ʿArabī et qui, étant sa seule oeuvre connue en Occident, contribua à sa mauvaise réputation chez les orientalistes. On se reportera avec profit à la longue introduction de la traduction française pour saisir ce qui distingue Balyānī du Shaykh al-akbar. Chez Ibn Taymiyya voir I.W.W. 67,68, K.S.M. I78, M.F. II 57, 80, II5, M.F. XIV, 357 etc...

47 - Awḥad al-Dīn Kirmānī (ob 575-635/II80-I238) est un mystique iranien qui appartient à la lignée initiatique de Abū Najīb al-Suhrawardī et Aḥmad Ghazālī (II26). Il voyagea beaucoup

- Notes de la Ière Partie -

47 (suite) - et se fixa finalement vers I2II à Damas où il devient le disciple d'Ibn ʿArabī. Il eut également des contacts avec Rūmī et Qūnawī. Il laisse une oeuvre poétique dont une partie a été traduite en anglais (Heart's Witness : the Sufi quatrains of Awḥaddudin Kirmānī, translated by B.M. WEISHER and P.LAMBORN WILSON) Voir E.I.[2] art. de B.M.WEISCHER (V, I63b-I64a) et Fut. I, I27 et "The last will and testament of Ibn Arabi's foremost disciple" trad. et commentaire de W.C. CHITTICK in Sophia Perennis IV n° I 1978. Chez Ibn Taymiyya voir I.W.W. 64 et M.F. II, 58.

48 - Abū al-Ḥasan ʿAlī b. ʿAbd-Allāh Shushtārī (circa 600-668/ I203-I269), est un poète et mystique de l'école andalouse, disciple d'Ibn Sabʿīn et compagnon à Damas de Najm al-dīn b. Isrāʾīl (voir supra note 45) de l'ordre Rifāʿī-Ḥarīrī. Il est l'auteur d'un dīwān, composé en partie de qaṣīda dont l'une fut commentée par ʿAbd al-Ghanī al-Nābulusī (ob II43/I73I) Cf E.I.[I] article de L. MASSIGNON (IV, 408b-409a).

49 - Cf I.W.W. 66,67. Le ḥulūl suppose selon Ibn ʿArabī deux essences distinctes (Fut. IV, 7I), c'est donc comme l'ittiḥād une impossibilité dans sa doctrine non dualiste. De toute éternité il y a unité (waḥda)de toutes les essences (aʿyān) dans l'existence (al-wujūd) qui en fait se ramènent toutes à l'Essence suprême (al-dhāt) comme l'eau qui procède de l'Océan et retourne toujours à lui. Voir Fut. III, 566 ; II, 3I, 334. Ibn Taymiyya lui-même ne méconnait pas cette position puisqu'il écrit : "Ces hérétiques (il est question d'Ibn ʿArabī, et Qūnawī) échappent à l'appellation de ḥulūl qui implique qu'une chose s'infuse dans une autre et à celle d'ittiḥād cette notion impliquant l'union d'une chose avec une autre, car pour eux l'Etre est unique (al-wujūd wāḥid)" M.F. II, 242. On pourra rétorquer qu'il y a là contradiction puisque Ibn Taymiyya classe par ailleurs Ibn ʿArabī dans l'ittiḥād général mais l'expression signifie plutôt chez lui "wujūdiyya" terme qu'il utilise parfois. Voir infra : Identité du Ḥaqq avec le Khalq.

50 - Le terme mawjūd est tout à fait inadéquat du fait de son sens passif ; il faudrait d'ailleurs le traduire proprement par "existencié". Or attribuer à Allāh la passivité revient à dire qu'il y a un autre agent et donc revenir à la dualité que nie justement Ibn Sabʿīn. Voir sur ce point Ibn Ḥajar al-Haytamī : Al-fatāwā al-ḥadīthiyya p 335.

5I - I.W.W. : 77, 78.

52 - Rūḥ al-Quds : notice 26 ; égal. Fut. I, 577.

53 - Fut. IV, 560 ; notice biographique ajoutée par l'éditeur (édit. I329) tirée du Nafḥ al-Ṭibb de Maqqarī.

54 - Cf préface du Tarjumān al-ashwāq.

55 - R.I. : 6.

56 - Abū ʿAlī al-Jubbā'ī (303/9I5) fut l'un des grands noms du muʿtazilisme. Il est également connu pour avoir été le maître d'Al-Ashʿarī.

57 - R.I. : 6-7.

58 - Ibid : 6. Sur le qidam al-ʿālam : cf Al-qawl al-munbī ʿan tarjamat b. al-ʿArabī. de Muḥammad al-Sakhāwī al-Shāfiʿī (ob 902/I497) M.S. BERLIN 2849 Spr 790 fol. 24a, 48b. Kitāb Kashf al-ghiṭā wa l-radd ʿalā Ibn ʿArabī de Ḥusayn b. al-Aḥdal al-Yamānī (ob 855/I45I) ed. Aḥmad Bakir Tunis, I964 p I83. Selon Ibn Taymiyya le personnage qui accuse Ibn ʿArabī de professer le qidam al-ʿālam serait ʿAbd al-Salām (al-Sulamī al-Shāfiʿī) mort vers 660/I26I et connu en effet pour ses positions hostiles à Ibn ʿArabī. Il faut préciser, à ce sujet, qu'Ibn ʿArabī professe expressement le ḥudūth al-ʿālam ; voir par exemple Fut. III, 549. Cf égal. chez Ibn ʿArabī Inshā al-dawā'ir, et. Nyberg, p 9.

59 - Ibid : 7.

60 - I.W.W. : 67. Sur la distinction entre wujūd et thubūt voir également M.F. XIII, I52.

6I - K.S.M., I75.

62 - R.I., 77.

63 - Ibid : I7.

64 - Ibid : 6.

65 - Ibid : 53.

66 - Ibid : I7. Sur les aʿyān thābita, voir également I.W.W. IOO M.F. II, II2, II4, 372, 435, 45I etc...

67 - Sur ce hadīth, voir supra note 43.

68 - Fut. III, 429.

69 - Fut. I, 60I.

70 - Fuṣ. I, I02.

7I - Fut. I, 302.

72 - Fuṣ. I, 76.

73 - Fut. III, 429.

74 - Fuṣ. I, I20.

75 - Nous renvoyons à notre note 43. Dans le hadīth "Allāh était.." le verbe kāna est pour Ibn ʿArabī un énoncé ontologique dépourvu d'assignation temporelle.

76 - Fuṣ. I, 80.

77 - Fut. I, 302.

78 - Fuṣ. I, 9I.

79 - Fut. III, I93.

80 - Fut. II, 4.

8I - Fuṣ. I, 76.

82 - Fuṣ. I, 76-77, 79. Ce passage du Faṣṣ Idrīs se trouve cité par Ibn Taymiyya dans F.R.S. 240 et I.W.W. 76 et II5. Nous avons cependant ajouté une partie du texte d'Ibn ʿArabī (le début et la fin sont indiqués par un astérisque) non citée par lui, et sans laquelle le texte deviendrait difficilement compréhensible.

83 - Nous traduisons librement mais en tenant compte du contexte. Bālī Effendī dans son commentaire explique cette formule de la façon suivante : "(naqūlu fīhi huwa)(...) Cela veut dire qu'Allāh est l'essence des Etres du point de vue de l'existence, (lā huwa) et qu'Il ne l'est pas quand on envisage la multiplicité des aspects, de même que (anta) signifie que les existenciés sont l'essence d'Allāh sous le rapport de la pure unité de l'Essence et (lā anta) ne le sont pas sous le rapport de leur détermination en tant que créature" cf Fuṣ. édition avec commentaire de Qâshānī, Le Caire I386/I966, p 78 commentaire de Bālī Effendī en bas de page.

84 - Il s'agit d'Abū Sa'īd al-Kharrāz, soufi baghdadien, mort au Caire en 286/899 dont Ibn 'Arabī mentionne le nom à plusieurs reprises en corrélation avec la notion d'union des contraires (jam' al-ḍiddayn) la "coïncidentia oppositorum" de Nicolas de Cues. Nous reviendrons plus longuement sur ce point dans le chapitre consacré à la "ḥayra". Cf. Nicolas de Cues "De la docte ignorance" Paris 1930. Chez Ibn 'Arabī : "Risāla fī su'āl Ismā'īl b. Sawdakīn" in Rasā'il Ibn Arabī Hayderabad 1948 I, 3 (traduction française par M. VÂLSAN in E.T., juin 1952 p 182-188). Egal. Fut. II, 512.

85 - Abū al-Qāsim b. Qasī, mort en 546/1151, fut le fondateur d'une confrérie sufie (les Murīdīn). Il fait partie de l'école sufie d'Almeria (Ibn Massarra, Ibn al-'Arif, Ibn Barrajān) Cf. E.I.[2] l'article de A. FAURE. Ibn 'Arabī a rédigé un commentaire de l'oeuvre dont il est ici question : manusc. Yūsuf Agha 5624 [Eski] 109-338. Cf. O.Y. II, 463. R.G. n° 681.
Son nom est fréquemment cité dans les Futūḥāt. Par exemple Fut. I, 136, 297, 312, 749. II, 52, 160, 257, 693. III, 76, 23, 165, 326, 354. IV, 124 etc...

86 - Fuṣ. I, 103.

87 - Fut. I, 614-615. Le nombre des Noms est illimité (Fuṣ. I, 65) bien que réductible à un nombre défini de Noms principaux qui sont comme les matrices des autres. Mais ils ne désignent qu'un seul Nom dont ils émanent et en ce sens ne font qu'un (Fuṣ. I, 177).

88 - Fuṣ. I, 104 "Le monde est une illusion, il n'a pas d'existence réelle" idem Fuṣ. I, 159.

89 - Dans le passage qui précède et sur lequel nous reviendrons ultérieurement, Ibn 'Arabī explique que le monde (al-'ālam) est à Allāh ce que l'ombre est à celui qui la projette, et qu'il est constitué des essences des possibles. Cf Fuṣ. I, 101-102.

90 - Fuṣ. I, 103. Ce passage et le précédent (cf note 86) sont cités par Ibn Taymiyya in R.I., 46.

91 - Fuṣ. I, 80.

92 - Fuṣ. I, 211.

93 - Fuṣ. I, 58-61. Chapitre "Shīth"
Cet important chapitre est longuement cité par Ibn Taymiyya in R.I. 46-50 et quelques lignes p 85 (Nous indiquons le début et la fin de la partie citée par un astérisque). Il est à noter que la deuxième partie du chapitre en question, concernant le Sceau de la Sainteté en particulier, sert d'illustration au chapitre que nous consacrons à cette notion. Voir infra (Wilāya : Khatm).

94 - R.I., 53.

95 - Fuṣ. I, 60-61.

96 - R.I., 17.

97 - R.I., 17.

98 - Ibid. 53.

99 - I.W.W., 63. Voir commentaire et réfutation 84-86.

100 - I.W.W., 87. Egal. M.F. II, 414.

101 - Fut. II, 132.

102 - Iṣṭilāḥāt N° 80.

I03 - Kuntu Kanzan maḥfūẓan... Ce ḥadīth ne figure pas dans les recueils canoniques (ni dans le Mishkāt al-Anwār d'Ibn ʿArabī). Selon Sakhāwī (Maqāṣid, 327) "Laysa min kalām al-nabī, wa lā yuʿraf lahu sanadun ṣaḥīḥ wa lā ḍaʿīf". Chez Ibn ʿArabī voir Fut. II, 232, 322, 327, 329, 33I, 399... III, 267. Voir le commentaire de Afifi, Fuṣ. II, 6I et 9I.

I04 - Fut. II, 303.

I05 - Ibid

I06 - Ibid. 304 et III, I98-I99.

I07 - "Au jour de la Résurrection..." Muslim I, 299 ; Bukhārī 8I : 52 et 97 ; 24 : 4. (avec isnād remontant à Abū Hurayra). Chez Ibn ʿArabī voir entre autres Fut. I, 49, 266, 305, 3I4... II, 3II. III, I32, 465... Fuṣ. II3 (allusion à partir de la I0ème ligne), I24, I84...Sur ce thème du Khalq jadīd voir CORBIN, Imagination créatrice, pp I49-I54 et IZUTSU, Création perpétuelle, passim .

I08 - Fuṣ. I, I26. Voir égal. Fuṣ. I, I56 et Fut. III, I07. Sur le Nafas Raḥmānī Fuṣ. I, I43-I45 et Fut. II, 309-3I3. On peut établir un parallèle intéressant entre la notion de Khalq Jadīd ou tajdīd al-Khalq et celle de tajdīd al-Īmān, telle qu'elle apparait dans le ḥadīth : Inna l-īmān lā-yakhlaqu fī jawf aḥadikun (Suyūtī : Al-Fatḥ al-Kabīr, Le Caire, sd, I, 296 ; figure égal. chez Ṭabarānī). Le renouvellement de la foi, (tajdīd al-Īmān) c'est l'aptitude de l'Etre à percevoir la manifestation de l'Un dans le renouvellement incessant de Ses tajalliyyāt. Ajoutons enfin que pour Ibn ʿArabī (Fut. III, 35) seule la catégorie spirituelle des malāmiyya perçoit la théophanie comme perpétuelle.

I09 - Fus. I, I24.

II0 - Fut. III, 5I8.

III - Fuṣ. I, 8I.

II2 - Fut. II, 597.

II3 - Fuṣ. I, 6I-62. Voir également sur cette idée de l'homme comme miroir le premier chapitre des Fuṣūṣ en particulier 48-49, 53. Egalement Fut. I, I63, IV, 430 etc...

II4 - Fut. II, 526-527. Egal. Fuṣ. I, I53.

II5 - C'est aussi ce que désigne le lāhūt (nature divine) par rapport au nāsūt (nature humaine). Cf. Fuṣ. I, I38.

II6 - Nous nous référons ici au commentaire fait par Ibn ʿArabī du verset "Toute chose périt, sauf Sa face" (Cor.XXVIII,88) Cf. Fut. III, 420. Fuṣ. I, 90 et 84. Voir Ecrits spirituels, 206, n^ote I03.

II7 - R.I., I7.

II8 - idem.

II9 - M.F. XI, 484.

I20 - I.W.W., I02. On retrouve ces derniers mots chez Ibn ʿArabī dans la même formulation, par exemple Fut. III, 224 (2e tiers de la page) ou légèrement différente, par exemple Fut. III, 23I, 37I, 378, 408 ((...) fa mā thumma illā Rabbun wa ʿabdun (...)).

I2I - K.S.M., I72-I73.

I22 - I.W.W., 76.

I23 - Ibid. II5. Ces deux citations des Fuṣūṣ proviennent pour la première du Faṣṣ Idrīs et pour la seconde du Faṣṣ Ibrāhīm dont l'un des thèmes majeurs est le commentaire de la formule bien connue "Man ʿarafa nafsahu, ʿarafa rabbahu" (nous renvoyons à l'Epitre sur l'Unicité Absolue" de Balyānī - autre auteur attaqué par Ibn Taymiyya - qui est un commentaire métaphysique de cette sentence, présentation et traduction par M. CHODKIEWICZ Paris I982) D'autre part ces deux citations à la suite l'une de l'autre reviennent plusieurs fois sous la plume d'Ibn Taymiyya : par exemple M.F. II, 11, 3I, I23 ; et de façon fautive et lacunaire dans I.W.W., 76-77. En ce qui concerne le commentaire du ḥadīth en question, chez Ibn ʿArabī voir la traduction mentionnée ci-dessus du traité de Balyani page 27, note 28.

I24 - "Mariḍtu fa lam taʿudnī..." Muslim 45 : 43. Musnad II, 404 Sur l'isnād de ce ḥadīth et ses différentes formes voir : "Divine word and Prophetic Word in Early Islam" de William A. GRAHAM. La Haye - Paris I977, p I79-I80. Ce ḥadīth est donné par Ibn ʿArabī dans son Mishkāt al-anwār (2e édition : Alep I346/I927, Le Caire I369/I969 n° 98).

I25 - Citation du ḥadīth et discussion autour du matn retenu (celui donné par Muslim) in K.S.M. I69-I70.

I26 - Sur l'identité Khalq - Ḥaqq voir par exemple M.F. II, I22 et sqq, I27, 374, 4I7, 420, 45I... X, 397 ; XIII, I85-I86 ; B.M. 86, 89. I.W.W. 7I, I07. R.I. 73-74, 76-78 etc...

I27 - M.F. XI, 242. Il est intéressant de constater que dans M.F. II, 69, apparait le terme de wujūdiyya pour caractériser Ibn ʿArabī alors que plus loin (M.F. II, 9I-95) Ibn Taymiyya considère que Ibn Sabʿīn et Qūnawī professent la waḥda muṭlaqa (l'unicité absolue).

I28 - Fut. II, I30 et Iṣṭilāḥāt in Rasāʾil Ibn ʿArabī, Hayderabad I948, p I3.

I29 - Fut. II, 334.

I30 - Fut. II, 3I.

I3I - Sur la notion d'ittiḥād se reporter à la longue notice introductive de M. VÂLSAN in E.T. I96I n° 363 p 26-36. A titre comparatif nous reproduisons ici l'explication d'un éminent disciple et commentateur d'Ibn ʿArabī, l'Emir ʿAbd al-Qādir : "Son Essence [celle d'Allāh], c'est-à-dire (par) ce qu'on désigne comme le Soi (huwiyya) divin, universellement présent sans qu'on puisse cependant parler à ce sujet de "diffusion" (sarayān), d'inhérence (ḥulūl), d'union (ittiḥād), de mélange (imtizāj) ou de dissolution (inḥilāl). Ces mots ne peuvent en effet s'employer que lorsqu'on a affaire à deux réalités distinctes, ce qui correspond à la croyance du vulgaire. Mais il n'y a pour nous qu'une Réalité unique, éternelle, dont la transcendance exclut que les choses contingentes soient présentes en elles ou qu'Elle soit présente dans les choses contingentes." (Ecrits spirituels p 95-96).
Bien que nous n'ayons pas à faire d'étude comparative des religions, rappelons néanmoins cette phrase de Saint-Bernard à propos de l'unité suprême : "C'est celle qui ne résulte pas d'une union, mais existe de toute éternité (...) elle n'est pas produite (...) elle est. Elle n'est pas issue d'une conjonction d'essences, puisqu'il n'existe qu'une essence et ce qui est un ne comporte ni conjonction, ni composition, ni accouplement ni rien de semblable." (Saint-Bernard, Oeuvres mystiques, Paris I967 p 734-735). Chez Ibn ʿArabī, outre les références citées, voir égal. Fut. I, 496, 690 ; III, 566 ; IV, 372, 387 etc...

I32 - Fut. I, 407.

I33 - Fuṣ. I, 80-8I. Voir notre note I23.

I34 - Fut. I, 4I.

I35 - Fut. I, 366.

I36 - Fut. III, 356.

I37 - Fut. III, 224 et voir note I20.

I38 - Il s'agit du chapitre 3 (Nūḥ) Fuṣ. I, 68-74 qui est longuement cité par Ibn Taymiyya.

I39 - Fuṣ. I, 70 et Ibn Taymiyya R.I., 42, 43.

I40 - Qur'ān (synthèse) et Furqān (discrimination) sont deux des noms qui servent à désigner le Livre.

I4I - "Rien ne lui est semblable, et Il est celui qui entend et celui qui voit" (Laysa Ka mithlihi shay'un wa huwa al-samīᶜ al-baṣīr). Nous reviendrons infra sur l'interprétation de ce verset chez Ibn ᶜArabī.

I42 - Fuṣ. I, 70-7I. Ce passage, contrairement à celui qui le précède et à celui qui le suit (nous en donnerons la traduction plus loin), n'est pas cité par Ibn Taymiyya. Il y a là un artifice du polémiste sur lequel nous reviendrons.

I43 - Fuṣ. I, 54.

I44 - Fuṣ. I, I8I.

I45 - Muslim, birr, II5 ; janna, 28. Bukhārī, isti'dhān, I.

I46 - Fut. IV, I35-I36.

I47 - Fut. III, I65, et voir supra la traduction du Faṣṣ Nūḥ

I48 - Par exemple Fut. III, I65 ; II, 692 ; IV, I35 etc... et "Kitāb al-Jalāla" de Ibn ʿArabī, trad. française de M.VÂLSAN in E.T. I948 p 2I4, 3I5.

I49 - Sur ce point voir in "Actes du colloque "Mystique, culture et société", la communication de M. CHODKIEWICZ, Paris I983, p 32 et note 3I.

I50 - Respectivement Fuṣ. I, 50, 54 et 55.

I5I - Fuṣ. I, 50. Cité par Ibn Taymiyya in M.F. II, I2I.

I52 - Qūnawī cf note 3I. Ḥallāj cf R.I., 24 ; I.W.W., 62-64, 68, 8I-83 ; K.S.M., I69, I8I ; F.R.S., 239 etc... Tilimsānī cf note 32. Ibn Isrāʾīl cf note 45. Ibn Sabʿīn cf note 34. Balyānī cf note 46. Ḥarīrī (645/I247-8) cf R.I. 75, 77, etc...

I53 - On trouvera dans l'introduction de "l'Epitre sur l'Unicité Absolue" op. cit. des exemples précis concernant ces différences, particulièrement entre Ibn ʿArabī et Balyānī qui appartient, rappelons-le, à la lignée spirituelle d'Ibn Sabʿīn.

I54 - K.S.M., I78.

-:-:-:-

NOTES DE LA DEUXIEME PARTIE

I55 - Cf L.MASSIGNON : Dīwān d'al-Ḥallāj, p I22-I23.

I56 - Fut. III, I32.

I57 - M.F. II, 98-99.

I58 - I.W.W., 8I.

I59 - Cf Cor. II, 53, 59, I63 ; III, 62 ; V, 47, 5I, 52, 53, 59, 73 ; VI, 22 ; XVIII, II0 ; XXI, I08 ; XXIX, 46 etc...

I60 - Tarjumān al-ashwāq Beyrouth, I96I, p 43.

I6I - Les sagesses (ḥikam) sont les multiples facettes d'une sagesse unique (ḥikma) et divine ; les verbes (kalim) sont les prophètes en tant que réceptacles humains de chaque sagesse. Le titre de chacun des 27 chapitres des Fuṣūṣ est ainsi composé des termes Fass (joyau) et ḥikma (sagesse) suivis du qualificatif spécifique à cette sagesse puis du nom d'un prophète.

I62 - Fuṣ. I, 47.

I63 - Fuṣ. I, I2I.

I64 - Voir note I07.

I65 - "Anā ʿinda ẓanni ʿabdī bī" On trouve ce ḥadīth qudsī chez Ibn Ḥanbal, Musnad : 2, 39I ; Bukhārī, tawḥīd : I5.

I66 - Allusion au ḥadīth : "Mon ciel et Ma terre ne peuvent Me contenir, mais le Coeur de Mon serviteur croyant Me contient" Ce ḥadīth ne figure pas dans les recueils canoniques mais est souvent cité dans les ouvrages de taṣawwuf avec un isnād remontant à Wahb b. Munabbih. Ibn Taymiyya ne le rejette pas formellement mais le considère comme un ḥadīth maʾthūr, c'est-à-dire comme une tradition acceptée mais non certifiée, répandue mais non transmise selon les règles du ḥadīth, cf M.F. II, 384.

- Notes de la 2ème Partie -

I67 - Fuṣ. I, 226.

I68 - Ibid., I2I.

I69 - Ibid., 90.

I70 - Ibid., II3.

I7I - K.S.M., I73.

I72 - R.I., 88-89.

I73 - Ibn Taymiyya cite les Fuṣūṣ : I, 7I-72. Nous donnerons plus loin la traduction des passages en question.

I74 - K.S.M., I73.

I75 - K.S.M., I82.

I76 - I.W.W., 68.

I77 - Fuṣ. I, 7I-74 et I9I-I96. En fait les citations sont incomplètes et plusieurs fois tronquées.

I78 - R.I., 82.

I79 - R.I., 83-85.

I80 - Ibid., 86.

I8I - Idem.

I82 - Idem.

I83 - Ibid., 87.

I84 - Ibid., 87-88.

I85 - Fuṣ. I, 72 et cité par Ibn Taymiyya in R.I., 79-80.

I86 - Fut. I, 405.

I87 - In R.I., 80-82 et B.M., I34. Nous indiquerons le début et la fin du passage qu'il cite par un astérisque.

I88 - Le mot rahma dérive de la racine R.H.M., qui donne également le terme rahim lequel désigne la matrice, l'utérus.

I89 - Sur al-Sāmirī et son rôle dans l'histoire du Veau d'or, voir Cor. XX, 87-97. Se reporter également à l'article de B. Heller in E.I.[I] s.v. L'origine de ce mot a donné lieu à de nombreuses spéculations chez les chrétiens comme les musulmans. GOLDZIHER, rejoignant en cela ṬABARĪ y voit la désignation du Samaritain.

I90 - Ces vers se trouvent également dans les Futūhāt par exemple : Fut. III, 117 ; IV, 206, 382. On trouvera des commentaires de cette notion de hawā outre les références ci-dessus in Fut. III, 364 ; IV, 336, 385, 428, 463 etc...

I9I - Nous reviendrons ultérieurement sur cette notion de perplexité (hayra). Voir infra le chapitre consacré au hadīth très controversé : "Ô Mon Dieu, accrois ma perplexité à Ton égard !".

I92 - Fuṣ. I, I9I-I92, I94-I96.

I93 - Cf la lettre au roi Kay Kaus in Fut. IV, 547-548. Voir également : Les soufis d'Andalousie, trad. AUSTIN, et trad. française Paris I979, p 38.

I94 - Fut. II, 326.

I95 - in M.F. II, I2I, correspond à un passage de la page I08 (édit. Afifi). Nous en donnerons la traduction infra. La notion de Sirāt Mustaqīm est mise en rapport chez Ibn Taymiyya avec celle de hayra dont nous traiterons plus loin (cf R.I., 45 et 90).

196 - Fuṣ. I, 108.

197 - Implicitement : la racine Ḍ.M N contient l'idée d'inclure, renfermer, cf le Commentaire de Qāshānī, p 241 où il explique qu'Allāh est comme le Tout et nous les parties du Tout. Explicitement : il s'agit de la notion de maʿiyya (être avec) Voir note 41.

198 - Fuṣ. I, 108.

199 - Fut. II, 563.

200 - R.I., 87.

201 - Ibid., 85.

202 - Ibid., 74. Les vers cités sont dans Fuṣ. I, 94. A signaler que la citation est plusieurs fois fautive ; nous y reviendrons infra.

203 - M.F. XI, 236. Le passage des Fuṣūṣ qui est incriminé est Fuṣ. I, 210-211. Nous reviendrons à la fin de notre travail sur ces citations fautives.

203 Bis - Sur les Aḍdād voir l'article de D. REIG : Antinomie des semblables et corrélation des opposés en arabe in B.E.O. XXIV 1971 p 135-155 et le recueil des "Entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes" sur les Aḍdād , l'homonymie des contraires en arabe, Ecole Pratique des Hautes Etudes, 6e Section, Paris, 1960.

204 - Fut. IV, 185.

205 - Fut. III, 673.

206 - Fut. IV, 185.

207 - Ibn ʿArabī désigne ici Abu Yazīd et l'auteur des Maḥāsin al-majālis, Ibn al-ʿArīf, dont il cite également quelques vers.

208 - Fut. II, 6I4.

209 - Fut. II, I72.

2I0 - Fut. IV, 248.

2II - Fut. III, 346.

2I2 - Fut. II, 408. A noter qu'Ibn ʿArabī met en rapport dans le passage qui suit, le rassemblement et l'union, avec les deux parties de la shahāda, dont l'une est négation et l'autre affirmation. "C'est cela, dit-il, qui produit notre union au jour de la résurrection."

2I3 - Fuṣ. I, 95-96. On remarquera par ailleurs que la racine D Y N, exprime l'idée de dette, créance et rétribution.

2I4 - Fut. I, 7I8. Une autre preuve de cette Miséricorde Universelle et illimitée se trouve dans le dialogue entre Iblīs et Sahl al-Tustarī rapporté dans Fut. II, 662 ou le premier montre au second que la Miséricorde divine embrasse toute chose, lui compris. Ibn ʿArabī précise également qu'Iblis fait chaque année le pélerinage et pendant le wuqūf (le jour de ʿArafa) pleure sur la Miséricorde divine envers les hommes.

2I4 Bis - Fut. II, 28I.

2I5 - Le nom de Firʿawn apparait 77 fois dans le Coran, dans 74 versets et 27 sourates.

2I6 - R.I., 73, 79, 90-92, 98-I0I. Voir également K.S.M. I74, I80 ; M.F. II, 83, I08, II3, I24, 365, 4I4, 45I ; M.F. XI, 235-236 ; M.F. XIII, I89 ; M.F. XVI, I02, I03.

2I7 - Fuṣ. I, I97-2I3. Ibn Taymiyya cite dans R.I., 92-93, M.F. II, II3, I25 et M.F. XI, 236 des extraits - toujours les mêmes - de ce chapitre correspondant aux pages 208-209 et 2I0-2II.

218 - R.I., 91-92.

219 - Selon Ṭabarī (Tafsīr al-Qur'ān, Le Caire, 1331. XI, 104 et sqq.) C'est l'ange Mikhā'il qui en fait ferme la bouche de Fir'awn afin de l'empêcher de prononcer la profession de foi.

220 - Il s'agit des anges qui devaient se rendre auprès de Loth pour l'avertir de la destruction prochaine de Sodome et Gomorhe, cf Cor. XXIX, 31-34 et Genèse XVIII, 16 à XIX, 29.

221 - Bukhārī : K. Tafsīr al-Qur'ān, commentaire de la sourate al-Aḥzāb (XXXIII) verset 56. (LXV, 10).

222 - Voir Bukhārī XXV, 57,60. Ibn Ḥanbal : XII, b 51-167.
Le mot sadaqa désigne généralement l'aumône libre et surérogatoire, tandis que zakāt désigne plutôt l'aumône légale et obligatoire. Il arrive toutefois que les deux termes soient utilisés l'un pour l'autre.

223 - Bukhārī K. al-zakāt, XXIV, 64 ; Ibn Ḥanbal XII, b.54 : 176.

224 - Sur ce ḥadīth voir "Salman Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien". Publication de la société des études iranienne et de l'Art Persan n° 7, 1934, partiellement repris dans "Parole donnée" Paris 1983 p 106-108. Il font souligner l'intérêt qu'il y a à trouver ce ḥadīth - controversé quant à son "matn", mais aussi quant à son attribution au Prophète - cité par Ibn Taymiyya dont on a pu juger l'extrême rigueur en matière d'authenticité. D'autant que ce ḥadīth est souvent utilisé dans les thèses shiites, au sujet desquelles la position du docteur ḥanbalite est bien connue.

225 - R.I., 98-101.

226 - Nous avons abondamment utilisé, pour la rédaction de chapitre, l'article de D. GRIL : Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī, Annales Islamologiques, t XIV, 1978, p 37 à 57.

227 - Fuṣ. I, 2IO. Cité par Ibn Taymiyya in R.I., 93, M.F. II, II3, I25 et M.F. XI, 236.

228 - Fut. III, 533. Trad. D. GRIL op.cit. p 40.

229 - Fut. II, 276. Ce passage est extrait du chapitre I67 des Futūḥāt, intitulé Kīmiyā' al-sa'āda (l'Alchimie du bonheur) traduit par G. ANAWATI, in MIDEO, VI, I959-I96I et cité par D. GRIL op.cit. p 45-46. Il en existe une autre traduction par S. RUSPOLI, Paris I98I, voir p 79-80.

230 - "Il est voilé" (masṭūr) ce sens étant l'un de ceux qui peuvent prendre la racine J.N.N. dont dérive le terme fou (majnūn) cf. Fuṣ. I, 207.

23I - Etymologiquement les racines A.Q.L et Q.Y.D ont le sens d'enfermer, confiner, limiter.

232 - Pour Ibn 'Arabī, la racine S.J.N, le "s" y étant considéré par lui comme superfétatoire, se ramène à la racine J.N.N. qui signifie cacher, voiler, et dont le synonyme S.T.R. est ici utilisé.

233 - C'est-à-dire : "Si tu me dis que Dieu est le monde, Il est également moi-même !"

234 - Fuṣ. I, 208-209. Ce passage est cité par Ibn Taymiyya in R.I., 92-93 mais comporte de nombreuses fautes qui rendent le texte illisible à certains moments.

235 - Kitāb al-Jalāla, édit. Hayderâbâd I948, p 5. Trad. M.VÂLSAN in Etudes Traditionnelles I948, p I52 et cité par D. GRIL, op.Cit., p 40-4I.

236 - Fut. III, 90 et infra.

237 - Fut. II, 276-7 trad. G. ANAWATI op.cit. Nous avons apporté quelques modifications mineures à cette traduction.

- Notes de la 2ème Partie -

238 - Fut. I, 545.

239 - Ibid., 546.

240 - Fuṣ. I, I57.

24I - Cf. Fut. I, 30I.

242 - Fut. I, 537. On peut comparer avec ce que dit Ibn Taymiyya sur la question ; cf. notre note 4I.

243 - On trouvera dans l'article de D. GRIL certaines indications qui montrent que l'interprétation du Shaykh al-akbar n'est pas totalement inédite. Op.Cit. p 55-57.

-:-:-:-

NOTES DE LA TROISIEME PARTIE

244 - R.I. 8.Le hadīth retenu par Ibn Taymiyya figure chez Tirmidhī (manāqib, I) et Ibn Ḥanbal (4/66 ; 5/59 ; 5/379) sous la forme "... bayna al-rūḥ wa l-jasad), tandis que la formulation qui en est faite par Ibn ʿArabī ne semble se trouver dans aucun recueil de hadīth. On peut toutefois établir un rapport avec le hadīth donné par Tirmidhī d'après Ibn Saʿd : "Je suis le premier des hommes dans la création et le dernier dans la mission (...)" Suyūtī al-Jamīʿ al-Saghīr I, 5, 33 ; 95, I6 à 96.

245 - Voir en particulier R.I. 8, 70-72. En ce qui concerne ce hadīth, outre les références déjà données voir égal. : M.F. II, 237-238 ; VIII, 283 ; XVIII, I25, 379.

246 - R.I., 70-7I.

247 - Les références qui suivent sont faites d'après l'édition de F.R.S. in M.F. XI p I56-3I0.

248 - M.F. XI, 230. Tirmidhī, qadar, I7 ; égal Ibn Ḥanbal 5, 3I7 ; Abu Dāwūd, Sunna I6.

249 - R.I., 8.

250 - M.F. XI, 232. "Awwalu ma khalaqa Allāh al-ʿaql" M.F. XI, 232. Voir également M.F. XVIII, 336-338 ; B.M., 6-84 (il s'agit uniquement de pages qui visent Ibn Sabʿīn, ainsi que l'indique le sous-titre de l'oeuvre, al-sabʿīniyya). D'après Ibn Taymiyya, ce hadīth se trouve cité chez Ibn Sabʿīn, Ghazālī (Iḥyā I, 83), Ibn ʿArabī, et utilisé par les Ikhwān al-Ṣafā. Chez Ghazālī on le trouve d'après Ṭabaranī : Awsaṭ et Abu Nuʿaym (avec 2 isnāds faibles). M. Nāṣir al-Dīn al-Albānī, ne le donne pas (cf Aḥādīth al-ḍaʿīfa wa al-mawḍūʿa, 3ème édition Beyrouth I392). Selon M. ʿAlī al-Jūzū (sa thèse : Mafhūm al-ʿaql wa l-qalb fī l-Qurʾān wa l-sunna, Beyrouth I980, p I40-I4I). Murtaḍā al-Zabīdī le donnerait d'après

250 - (suite) ʿAbd Allāh b.Aḥmad dans Zawā'id al-Zuhd. (Isnād : ʿAlī b. Muslim — Sayyār — Jaʿfar — Mālik b. Dunyār — Ḥasan) sous la forme lamma Khalaqa. En ce qui concerne la lecture awwala on ne trouve dans la Table de Concordance de Wensinck aucun ḥadīth commençant par awwala. L'argument grammatical semble d'ailleurs peu fondé à moins qu'il ne s'agisse d'une prononciation dialectale.

25I - Ibid., 23I.

252 - Ibid., 232-233. En ce qui concerne le ḥadīth sur le ʿaql et les critiques portées par Ibn Taymiyya, outre les références données, voir M.F. I, 244; XVII, 332, 334 ; XXVII, 242 ; XXXV, I53 ; F.R.S., 46. Nous aurons l'occasion de revenir ultérieurement sur les deux autres points de discussion soulevés par Ibn Taymiyya dans ce passage, à savoir : la supériorité des saints sur les prophètes et le Sceau de la Sainteté.

253 - Sur ce ḥadīth voir note 42.

254 - A ce propos Ibn ʿArabī écrit ailleurs : "La Ulūha double l'Essence du Principe (dhāt al-Ḥaqq) bien qu'elle lui soit essentiellement identique. Et de même que, dans l'ordre sensible, d'Adam et de ce qui le double - bien que tiré de lui-même [Eve] furent produits une multitude de mâles et de femelles à l'image des premiers époux, de même , de l'Essence du Principe et de sa nature de ilāh fut produit l'univers à l'image de ces deux Intelligibles (...)." Fut. III, 3I4. Cité et traduit par M. VÂLSAN in E.T. traduction du Kitāb al-Jalāla juillet-août I948 p 207.

255 - Sur ce point voir Fut. II, chapitre 295 p 674-675. En ce qui concerne le Nūn voir ʿUqlat al-mustawfiz.

256 - Voir Fut. III, chapitre 364.

- Notes de la 3ème Partie -

257 - Fut. II, 430, 675. Sur les multiples sens de Ṭabīʿa, parfois identifiée à Al-ʿAmā, cf Asin PALACIOS : 75-76. Fuṣ. I, 44 où elle est identifiée au nafas al-Raḥmān et Fut. III, 90, 420.

258 - Fut. II, 676.

259 - Le trône est également appelé La Sphère des sphères (falak al-aflāk). Il a quatre pieds qui correspondent respectivement aux Suwār (formes ; Isrāfīl et Ādam) aux Arwāḥ (Esprits ; Jibrīl et Muḥammad) aux arzāq (Nourritures ; Mikā'īl et Ibrāhīm) au waʿd et au waʿīd (la promesse et la menace ; Riḍwān et Mālik) Cf Uqla, 57.

260 - L'escabeau où reposent les deux pieds du Raḥmān qui représentent la dualité et symbolisent la source de toutes les dualités subséquentes. On peut considérer le Trône et l'Escabeau comme deux déterminations ontologiques successives de la Matière Première (al-Jawhar al-habā'ī). Dans un autre domaine, il y a une assimilation entre cette dualité et les lettres Kāf (ك) et Nūn (ن) du Kun existenciateur. L'être dont le coeur est scellé ne peut dépasser cette dualité et percevoir le Waw (و) caché dans le Kun (K W N). On pourrait faire une remarque similaire pour le verset : "Laysa Kamithlihi shayun / wa Huwa al-samīʿ al-baṣīr" (Cor.XLII, 11) Cf Fut. II, 674-679 et ʿUqla op.cit. Voir supra : l'identité du Ḥaqq et du Khalq.

26I - Le ciel sans étoiles est le vide (la racine Ṭ L S exprime d'ailleurs l'idée d'effacer, d'oblitérer) où se situent les aʿyān thābita. Il est aussi le ciel des douze signes zodiacaux. Leur nombre correspond aux quatre éléments (terre, eau, air et feu) multipliés par les trois mondes (dunyā, ākhira et barzakh).

262 - Notre exposé résume en unifiant certaines variations de terminologie, les données qui figurent dans le ʿUqlat al-mustawfiz (ed. Nyberg, Leyde, I9I9) et dans le chapitre 295

262 - (suite) des Futūḥāt (II p 674-679). Sur ce sujet voir Miguel Asin PALACIOS El mistico murciano Abenarabi, IV, Su teologia y sistema del cosmos, Madrid, 1928. Titus BURCKHARDT Clé spirituelle de l'Astrologie Musulmane d'après Mohyddin Ibn Arabi, Milan 1974 ; Ibn ʿArabī : le Livre de l'Arbre et des quatre oiseaux, trad. fr. de D. GRIL, Paris 1984. En ce qui concerne les termes Jabarūt (ou encore Khayāl ou Barzakh), Malakūt (ou ʿālam al-amr, ʿālam al-ghayb) et Mulk (ʿālam al-Khalq, ʿālam al-shahāda wa al-ḥarf) voir Fut. II, 129.

263 - Le ḥadīth que nous reverrons par la suite (chapitre sur le Sceau de la Sainteté) et qui finit ainsi "(...) Certes, je suis cette brique et je suis le Sceau des prophètes." Bukhārī IV, 172-173.

264 - Par exemple Fut. I, 3, 143, 145, 146, 243 ; II, 108, 134, 170 ; III, 22, 513 etc... où Ibn ʿArabī cite le ḥadīth explicitement ou implicitement. Voir également Fuṣ. I, 64.

265 - Fut. I, 2, 3. Nous reproduisons la traduction (partielle) de cette Khuṭba, faite par M. VÂLSAN in E.T.octobre-novembre, 1953 p 302-311. Concernant la dernière phrase de notre citation, M. VÂLSAN ajoute en note : "Termes d'un ḥadīth sur la coïncidence entre le commencement et la fin du cycle de notre monde. Le Shaykh al-akbar enseigne que lors de la naissance du Prophète l'aspect cosmique du temps était analogue à celui du commencement du cycle avec Adam (cf Futūḥāt II, chapitre 10)" Op.Cit. p 305 note 3.

266 - Allusion probable au ḥadīth : "Allāh a soixante dix (ou soixante-dix-mille) voiles de lumière et d'obscurité. S'Il les relevaient, les gloires de Sa Face consumeraient les créatures atteintes par Son Regard." Il existe plusieurs versions de ce ḥadīth : voir par exemple Muslim, Ṣaḥīḥ I, Īmān, 293. Ibn Ḥanbal, Musnad IV, 401. Ibn ʿArabī précise (Fut. IV, 312) que ces voiles ne sont continuellement relevés que pour les Anges éperdus d'amour (al-malāʾika al-muhayyamūn) alors que pour les autres êtres ils ne le sont

266 - (suite) que temporairement. Le fait que le Prophète soit désigné comme le Gardien des Voiles ou le Chambellan par excellence est une précieuse indication sur sa nature propre.

267 - Fut. I, 243.

268 - Fut. II, 108.

269 - Fut. I, 143-144.

270 - Fuṣ. I, 63-64.

271 - Fut. II, 134. Concernant La Somme des Paroles Ibn ʿArabī se réfère à un ḥadīth bien connu et qu'il cite souvent. Ibn ʿArabī précise à ce propos : "Me fut donné la totalité des Paroles." Les Paroles désignent l'ensemble de tous les Noms et sont les essences de tout ce qui est nommable. Allāh a dit : "Son verbe qu'Il projeta dans Maryām" (Cf Cor. IV, 171), Verbe qui n'était rien d'autre que ʿĪsā. Les essences des existenciés (al-mawjūdāt) sont toutes les paroles d'Allāh." Fut. III, 556 ; voir également Fut. II, 390.

272 - Inshā al-dawā'ir. Ed. Nyberg, p 22.

273 - Fut. II, 391.

274 - Sur le symbolisme de l'arbre en rapport avec l'Insān Kāmil ou la Ḥaqīqa Muḥammadiyya, voir Ibn ʿArabī : Shajarat al-Kawn (L'Arbre du Monde) plusieurs éditions à Istambul et au Caire. Trad. anglaise A.JEFFREY in Studia Islamica X-XI 1959-60. Trad. française de M. GLOTON Paris 1982. Egalement : Risālat al-ittiḥād al-Kawnī, édition arabe et traduction française D. GRIL in Annales Islamologiques, tome XVII, 1981 p 53-111 et Paris 1984. Voir également R. GUENON, Symbolisme de la Croix, Paris 1931.

275 - Voir à ce sujet : Inshā al-dawā'ir (Edit. Nyberg) Leiden 1919, p 55 ; Kitāb al-masā'il, Hayderâbâd, 1948, p 9-10. Fut.III, 399 etc...

- Notes de la 3ème Partie -

276 - Ce terme désigne également la ʿamā dans laquelle fut donnée une forme à tout ce qui n'est pas Allāh. Cf Fut.II, 3IO-3II, 39I.

277 - Fut. I, II8-II9. Sur le symbolisme de la lumière voir l'article de D.GRIL "Le Commentaire du verset de la lumière chez Ibn ʿArabī" B.E.O. XXIX Damas I977.

278 - Voir Fut. I, I48, II, 675 et le schéma Fut. III, 42I que nous reproduisons infra. Voir également notre note 266. Sur les Anges éperdus d'Amour voir aussi ʿUqlat al-mustawfiz.

279 - Fut. I, I48. Nous traduisons librement ce passage dont la fin appelle quelques remarques : les 360 pointes (sinn) qui sont données au qalam sont dures tandis que celles (raqīq) propres au ʿaql sont douces, de plus il y a dans le chiffre 360 un rapport évident avec la division classique du cercle en 360 degrés. En outre, la valeur numérique du nom ḤAQĪQA Muḥammadiyya est également de 360 (sans l'article ni la lettre finale résorbée comme dans le parler populaire).

280 - Fut. I, I2I.

28I - Cité par M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Mahomet, Paris I969, p 422.

282 - Fut. I, I50. Voir également Kitāb al-fanā fī l-mushāhada trad. M. VÂLSAN in E.T.365 p 44 et note 27 bis. Sur la littéralité du ḥadīth, Fut. I, 403. Voir également un point de vue plus général, Fut. IV, 506.

283 - Tirmidhī , qadar I7 ; Ibn Ḥanbal 5, 3I7 ; Abū Dāwūd, sunna, I6. Bayhaqī K. al-asmāʾ wa l-ṣifāt, p 378. La forme retenue est soit "Inna awwala ma Khalaqahu Allāh al-qalam..." soit "Inna awwala shayʾun Khalaqahu Allāh al-qalam..."

284 - Variante avec qalam par exemple Fut. I, I39 ; avec ʿaql Fut. I, I25 et allusion II, 95, (I2ème ligne).

285 - Cf le vers in Fut. IV, II2.

-:-:-:-

NOTES DE LA QUATRIEME PARTIE

286 - F.R.S. éd. in M.F. XI, p I56-3IO.

287 - M.F. XI, 5II-5I2.

288 - M.F. XI, 5-7I. Sont étudiés différents termes comme faqīr, ḥāl, sukr, taqwā, ṣidq, iḥsān, ṣabr, tawakkul, khawf, rajā', ḥubb etc...

289 - Ibid., 27.

290 - Ibid., 26.

29I - I.W.W., 83.

292 - M.F. XI, 396-397.

293 - Ibid., 485, 487.

294 - I.W.W., 82-84.

295 - R.I., 62-68.

295 Bis - Sur les Karāmāt et les muʿjizāt, M.F. XI, 3II, 3I2 et sqq 362, 364 etc...

296 - M.F. XI, 5II-5I2.

297 - Ibid., 5I3-5I4.

298 - Ibid., I04.

299 - Ibid., 88, I04, I69-I7I, 5I0, 563, 564.

300 - Ibid., I04.

- Notes de la 4ème Partie -

301 - Kitāb bughyat al-murtadd p 124. On sait que ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī est l'un des maîtres dont Ibn Taymiyya reconnait l'autorité. Les Banū Qudāma, dont le fameux polémiste est en bien des domaines l'héritier, furent pour certains rattachés à la Tarīqa Qādiriyya par ʿAbd al-Qādir lui-même. Cf le Précis de Droit d'Ibn Qudāma, H. LAOUST, Beyrouth, 1950, p XVI de l'introduction. Quant à Ibn ʿArabī, il précise en effet dans le K.Nasab al-Khirqa qu'il a reçu la Khirqa d'un disciple de ʿAbd al-Qādir.

302 - M.F. XI, 167-168, 292, 433, 434, 437-444, 718 ; XVII, 58,59.

303 - G. MAKDISI : "L'Islam hanbalisant" Paris 1983. Hors série 10 (extrait des tomes XLII/2-1974 et XLIII/1-1975 de la Revue des Etudes Islamiques), p 52-53.

304 - Fut. I, 187. Il semble qu'Ibn ʿArabī ait d'abord considéré la khirqa comme une bidʿa hasana, puis révisa son opinion lors de son installation définitive en Orient (598/1201). Rappelons à ce propos que la khirqa, dans son acception initiatique symbolise le rattachement du disciple avec son maître (shaykh), qui devient alors son guide (murshīd), et avec toute la chaine de filiation spirituelle (silsila) de ce maître. D'un point de vue ésotérique, se vêtir de la khirqa, c'est recouvrer virtuellement la nature de l'Insān Kāmil. Ce rite initiatique ne signifie nullement que le disciple soit parvenu au terme de son sulūk vers Allāh mais au contraire qu'il en est à son point de départ. D'autre part le terme khirqa, traduit par froc, manteau etc, désigne assez souvent en pratique une simple pièce de vêtement, ceinture, bonnet, sandales etc...
Sur la khirqa voir E.I.[2] s.v. article de J.L. MICHON ; L. MASSIGNON : Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane, Paris 1954, p 128-131 ; J.S. TRIMINGHAM, The Sufi orders in Islam, Oxford 1971, p 181-183 ; Hujwīrī, Kashf al-Mahjūb, trad. angl. par NICHOLSON, Londres, 1976, chapitre IV, p 45 et sqq ; Suhrawardī, Tome V de l'Ihyā ʿUlūm al-Dīn

304 - (suite) de Ghazālī, édit. Le Caire, s.d., p 79-81 ; et chez Ibn ʿArabī K. Nasab al-Khirqa, manuscrit de la Sulaymaniyya à Istambul (Fond Esad Efendi 1507/87-98b) dont C. CHODKIEWICZ a donné la traduction, cf L'Emir ʿAbd al-Qādir al-Jazā'irī et la khirqa akbariyya, mémoire de maîtrise, Paris 1980, exemplaire dactylographié.

305 - Sur ce point voir M.U. Memon : Ibn Taymiyya's struggle against popular religion, 1976, La Haye - Paris.

306 - M.F. XI, 226. Voir également B.M., 84, 123, 130.

307 - R.I., 58-59. Nous donnerons infra une traduction plus complète des deux chapitres des Fuṣūṣ que cite Ibn Taymiyya. Les vers que cite Ibn Taymiyya sont repris (avec une petite erreur) des Tanazzulāt mawṣiliyya d'Ibn ʿArabī, chapitre 3.

308 - R.I., 59-61 ; M.F. XI, 221 ; B.M., 123.

309 - R.I., 60.

310 - Idem. Le ḥadīth se trouve sous plusieurs variantes chez Bukhārī : Anbiyā 24, 35 ; Tafsīr, sour. IV, 6.

311 - M.F. XI, 192. Sur la supériorité des saints sur les prophètes, et concernant les attaques d'Ibn Taymiyya voir également M.F. XI, 385 ; XIII, 267 ; XIV, 364 ; XVIII, 370.

312 - Ibid., 225.

313 - Ibid., 227, 233.

314 - Voir R.I., 46-50, 85 ; B.M., 85-88, 116, 130 pour les citations du chapitre en question.

315 - Il n'y a pas eu jusqu'à ce jour d'étude systématique de la notion de sainteté en Islam. Le terme lui-même n'est pas coranique, bien que la racine s'y trouve 227 fois, parfois même avec un sens négatif (les Saints de Satan, awliyā al-Shayṭān).

315 - (suite) La racine du mot exprime l'idée de proximité (qurb), et le terme walī a en général deux sens principaux : celui qui assiste (al-nāṣir) et celui qui gouverne (al-mudabbir) - deux mots qui sont également des Noms Divins comme l'est al-walī - Le maṣdar formé sur walī se lit soit walāya soit wilāya, forme que nous avons retenue avec Afīfī (dans sa thèse : The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-Arabi, Cambridge, 1939), Nwyia (Exégèse Coranique et Langage Mystique, Beyrouth, 1973), Anne-Marie SCHIMMEL (Mystical Dimension of Islam) et MASSIGNON - qui emploie tantôt l'un, tantôt l'autre - (La Passion d'Al-Hallāj, Paris, 1922). H. CORBIN, quant à lui, utilise walāya, mais ce choix affirmé de façon quelque peu agressive est lié à sa thèse selon laquelle la doctrine de la sainteté n'est qu'une simple contrefaçon sunnite de la notion d'Imāma chez les Chiites, le Pôle (Quṭb) n'étant qu'une duplication de l'Imām (voir : En Islam Iranien, Paris 1971, I, 48 note 20, II 9-10). Les dictionnaires arabes (cf Lisān al-ʿarab, Beyrouth, s.d. t.XV, 407) témoignent que les lexicographes hésitent entre les deux formes et les distinctions à faire entre leurs sens.

316 - Fuṣ. I, 134-135. Le cas du prophète ʿĪsā (Jésus) qui, selon la tradition islamique, reviendra à la fin des temps n'est pas contradictoire. En effet, il est traditionnellement admis que c'est en musulman qu'il reviendra ; Ibn ʿArabī (par exemple Fut. II, 49-50) souligne d'autre part que c'est en tant que Sceau de la Sainteté Universelle et non en tant que Prophète qu'il réapparaîtra.

317 - Fut. III, 14.

318 - Sur ce ḥadīth voir Bukhārī : ʿilm, 10 ; Abū Dāwūd ; ʿilm, 1 ; Ibn Majā muqaddima, 17 ; Dārimī, muqaddima, 32.

319 - Fuṣ. I, 135. Voir égal. Fut. I, 229.

320 - Fut. II, 252.

- Notes de la 4ème Partie -

321 - Fus. I, 136.

322 - Fut. II, 258.

323 - Le passage de la wilāya ou nubuwwa mutlaqa à la nubuwwat al-tashrī' dans le cas du Prophète Muhammad se manifeste lors de son séjour dans la grotte du Jabal al-Nūr, avec l'intervention de l'ange Gabriel qui lui dit : "Lis, de par le nom de ton Seigneur qui a créé ; qui a créé l'homme d'un caillot de sang ; lis car ton Seigneur est très généreux. Lui qui a enseigné par le Calame ; Il a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas." (Cor. XCVI, 1-5). C'est alors que commence pour Muhammad sa mission légiférante ; la sortie de la grotte est comme l'extériorisation de ce qui était caché, comme le passage de l'ombre à la lumière. Il y aurait de multiples rapprochements à faire avec des mots comme Haqīqa - Sharī'a - Bātin - Zāhir car ainsi que l'explique Ibn 'Arabī "la loi révélée est intérieurement identique à ce que la réalité essentielle (haqīqa) est extérieurement" (Fut. II, 562-563). Sur le symbolisme de la Montagne et de la Caverne, voir René GUENON : Symboles fondamentaux de la Science sacrée, Paris 1962, chapitres 29 à 34. Selon un autre point de vue et en rapport avec ce qu'écrit Ibn 'Arabī au chapitre 45 des Futūhāt, l'ascension de la montagne est comparable à la "réalisation ascendante", celle qui mène l'être de l'humain au divin, du Khalq vers le Haqq, tandis que la descente, et le retour vers les créatures symbolise la réalisation descendante.

324 - Fut. II, 257.

325 - Fut. II, 24.

326 - Fus. I, 48.

327 - Fut. III, 456. Trad. R. DELADRIERE in La Profession de Foi (attribuée à Ibn 'Arabī) Paris, 1978, p 13 de l'introduction. Nous avons très légèrement modifié la traduction.

- Notes de la 4ème Partie -

328 - Fut. II, 84. Voir également p 24, 5I.

329 - Fut. IV, 75. Voir également Fut. II, 85 ; IV, 38.

330 - Fut. III, I4.

33I - Fut. II, 5I.

332 - Voir par exemple Fut. II, 22-23.

333 - Fut. III, 336.

334 - Fut. II, 252.

335 - Fut. II, 52 53.

336 - Ibid., I25.

337 - Fuṣ. I, I35.

338 - Rappelons que, selon la tradition islamique, il y a depuis Adam jusqu'à Muḥammad I24 000 anbiyā, dont seulement 3I3 rusul, c'est-à-dire le même nombre que les combattants de Badr. Cf. E.I. III, 857 et E.I. IV, I206.

339 - Sur ce point, voir : Ibn Arabi La Lettre et la Loi, de M. CHODKIEWICZ op.cit.

340 - La meilleure preuve, s'il en fallait encore une, c'est qu'Ibn Taymiyya ne mentionne nulle part le fait que selon Ibn ʿArabī les saints ont, comme les prophètes des ascensions (miʿrāj), affirmation bien plus audacieuse que beaucoup d'autres nous semble-t-il (Fut. III, 53 et sqq ; 208 et sqq). Rappelons en outre que Afifi reconnait lui-même qu'Ibn ʿArabī n'affirme à aucun moment la supériorité du saint sur le prophète. Cf Fuṣ. II, I73.

- Notes de la 4ème Partie -

341 - Cette assimilation des deux questions est particulièrement nette dans R.I. 58, 72 et M.F. XI, 224-226.

342 - M.F. XI, 223.

343 - Tirmidhī est un sufi ḥanafite originaire du Khorassan, mort en 285/898 dont le principal maître aurait été Khaḍir (ou Khiḍr). Il fut entre autre persécuté à cause de son livre : Kitāb khatm al-awliyā', pour y avoir affirmé, selon ses détracteurs la supériorité des saints sur les prophètes. C'est à lui qu'on doit, semble-t-il, la première formulation (très sibylline encore) de la notion de "Sceau de la Sainteté". Il rédigea dans ce même traité un questionnaire destiné à vérifier les qualifications de ceux qui revendiqueraient ce titre et auquel seul Ibn ʿArabī a répondu dans Fut. II, 40-139 et dans un traité indépendant Le Jawāb mustaqīm. Ibn Taymiyya cite lui-même certaines de ces questions dans M.F. XI, 373 et sqq. Sur Tirmidhī voir Al-Ḥakīm al-Tirmidhī wa naẓariyyatuhu fī l-Wilāya par ʿAbd al-Fattāḥ ʿAbd-Allāh Barāka, 2 vol., Le Caire 1971 et Al-maʿrifa ʿinda-l-Ḥakīm al-Tirmidhī de ʿAbd al-Muḥsin al-Ḥusaynī, Le Caire sd. Le Kitāb khatm al-awliyā a été édité par O.YAHIA, Beyrouth, 1965.

344 - R.I., 59-60.

345 - M.F. XI, 363.

346 - R.I. 44. Les dernières lignes de ce passage font évidemment allusion à Fuṣ. I, 47 ou Ibn ʿArabī raconte qu'il eut en 634 à Damas une vision du Prophète qui lui tendait les Fuṣūṣ en lui demandant de les faire connaître aux hommes. Voir égal. Al-qārī al-Baghdādī : Manāqib Ibn ʿArabī, Beyrouth 1959, p 38-39 qui précise que beaucoup pensèrent qu'Ibn ʿArabī avait ainsi voulu couvrir de l'autorité du Prophète une oeuvre personnelle. Nābulsī signale dans son Radd al-matīn (manuscrit, Zahiriyya, 9872 folio 14 a) que le Shaykh al-akbar avait recommandé à l'un de ses compagnons de ne pas classer les Fuṣūṣ avec ses autres oeuvres.

347 - Ibid., 45.

348 - M.F. XI, 227.

349 - On remarquera au passage qu'Ibn Taymiyya use des mêmes arguments que ceux qu'il a employés pour combattre la notion de Haqīqa Muḥammadiyya. Voir Supra.

350 - R.I., 58.

35I - Ibid., 64.

352 - Idem.

353 - Ibid., 6I.

354 - Ibid., 64.

355 - Ibid., 65-66.

356 - Ibid., 66.

357 - Nous donnerons ultérieurement la traduction intégrale de ce passage cité par Ibn Taymiyya in R.I., 46-50, 69.

358 - Ibid. 69.

359 - Ibid. 72.

360 - Outre les références citées, voir égal. M.F. XI, 222, 224, 363-373, 385, 433, 444 ; M.F. XIII, 267 ; XVIII, 37I ; B.M. 82, 84, 87, I30-I3I.

36I - Fuṣ. I, 67.

362 - Fut. II, 50.

363 - Fut. II, 49.

364 - Fut. IV, 257, 33I.

365 - Sur ce sujet, voir : Fut. I, I43, I44, 2I4, 696 ; II, I6, I7I ; III, I42, I43, I45, I86, 25I, 33I, 456, 556, etc...

366 - Fut. I, I5I.

367 - Fut. IV, 75. Les Afrād constituent une catégorie spirituelle dont le nombre, contrairement à celui des Abdāl ou des Awtād n'est pas limité. Muḥammad, avant d'être prophète, en faisait partie mais le type même de l'"Isolé" est Khaḍir (ou Khiḍr). La notion de hiérarchie initiatique ou de dīwān al-awliyā est devenue à partir du XIIe-XIIIe siècle un point essentiel de la doctrine soufie. Chez Ibn ʿArabī on trouve de fréquentes allusions la concernant, et des précisions qu'il semble être le seul à donner. Voir Fut. II, chapitre 73, dont tout le début est consacré aux aspects topologiques et typologiques ; voir égal. Kitāb Ḥilyat al-Abdāl (trad. fr. par M. VÂLSAN in E.T. nº 286, 287, 1950 et 195I (tiré à part) ; K. manāzil al-Quṭb, in Rasā'il Ibn ʿArabī, Hayderâbâd I948.

368 - Fut. II, 507.

369 - Fut. I, I50.

370 - Fut. I, I85.

37I - Fut. III, 5I4.

372 - Fut. I, I84-I85.

373 - Fut. II, 3.

374 - Fut. II, I25.

375 - Fut. III, 400. Voir aussi IV, I95.

376 - Pour les données traditionnelles concernant le retour de Jésus, voir les recueils de hadiths (Bukhārī, Ibn Ḥanbal, Ibn Majā, Muslim) et les commentateurs du Coran (Ṭabarī, Rāzī, Zamakhshārī etc...) ; égal. E.I.[2], IV, sqq.

377 - Fut. III, 328.

378 - Fut. II, 49.

379 - Cf : "Les renards ont des tannières et les oiseaux du ciel ont des nids ; le Fils de l'homme, lui, n'a pas d'endroit ou reposer la tête" Matthieu VIII, 20 ; Luc IX, 58.

380 - Fut. I, I50. Le <u>maʿanā</u> que donne le texte arabe fait évidemment allusion à la communauté muḥammadienne, et plus précisément à l'ensemble des saints qui en font partie. Toutefois il est également possible d'y voir une désignation particulière d'Ibn ʿArabī lui-même, en tant que Sceau de la Sainteté muḥammadienne. Voir infra.

38I - Fut. I, I85 ; égal. II, 9.

382 - Ibid. I85. Rappelons en ce qui concerne le cas de Khaḍir Ilyās et ʿĪsā qu'Ibn ʿArabī les considère comme trois prophètes toujours vivants. Cf Fut.II, 5.

383 - Fut. II, 49.

384 - Fut. II, 50.

385 - Fut. II, 9.

386 - Fut. III, 5I4.

387 - Fut. IV, I95.

388 - Fut. II, 49.

- Notes de la 4e Partie -

389 - Ceci fait référence au ḥadīth dans lequel le Prophète dit : "J'ai reçu la Somme des paroles et j'ai été envoyé pour parfaire les nobles caractères" (Bukhārī, Taʿbīr, 23, Iʿtiṣām I). Le Sceau de la Sainteté muḥammadienne participe nécessairement de cette sagesse dont l'un des effets est de rendre parfaits tous les actes, ainsi que l'explique Ibn ʿArabī dans la suite du texte.

390 - Fut. II, 49-50.

391 - Fut. III, 329.

392 - Fut. IV, 282.

393 - Fut. II, 4I.

394 - Fut. III, 5I4.

395 - Fut. I, I85.

396 - Fut. II, 49. La question de savoir lequel des deux Sceaux Ibn ʿArabī fait rencontrer à ses deux compagnons n'a pas de réponse explicite dans le texte arabe. Nous inclinons à penser qu'il s'agit du Sceau de la Sainteté Muḥammadienne, ce qui revient à dire qu'Ibn ʿArabī lui-même se serait manifesté à eux en tant que titulaire de cette fonction. Toutefois la construction de la phrase autorise à penser également qu'il peut s'agir de ʿĪsā.

397 - Fut. I, 244.

398 - Fut. III, 84.

399 - Fut. III, 560.

400 - Fut. I, 3. Trad. franç. de M. VÂLSAN in E.T., octobre-novembre I953, pages 302-3II.

401 - Dīwān, 192.

402 - Ibid., 259.

403 - Ibid., 293. Voir aussi 322.

404 - Fut. III, 41. Pour Ibn ʿArabī, la véritable wilāya, c'est celle qui n'est entachée d'aucune rubūbiyya (seigneurie). Elle est en ce sens synonyme de ʿubūda, la servitude ontologique de tous les êtres, que seul le saint réalise pleinement. Toutefois il arrive que les saints occupent une certaine fonction dans la hiérarchie initiatique, ce qui implique nécessairement une forme de rubūbiyya. Voir égal. Fut. III, 350.

405 - Ceci n'est pas contradictoire avec le concept de Sceau qui est une fonction en quelque sorte terrestre : après ʿĪsā, il n'y aura plus de saints en ce bas monde mais, ainsi que nous l'avons déjà dit, la sainteté continue dans l'autre vie et fait partie des degrés posthumes de l'être.

406 - Voici le texte complet du ḥadīth en question : "Comparée à celle des prophètes qui m'ont précédé, ma situation est pareille à celle d'un homme qui a construit une maison, l'a embellie et décorée mais a laissée vide la place d'une brique, dans un angle. Les gens viennent visiter cette maison, l'admirent et disent : Pourquoi n'as-tu pas mis cette brique ? C'est moi qui suis cette brique et je suis le Sceau des prophètes" Bukhārī LXI, 18.

407 - L'appropriation des qualités divines, appelée aussi "caractérisation par les Noms divins (takhalluq bi l-Asmāʾ) ou prise de parure (taḥallī)" désigne pour Ibn ʿArabī la manifestation de la servitude absolue que le saint se doit de réaliser. Cf Iṣṭilāḥāt s.v. ; Fut. II, 128.

408 - Fuṣ. I, 62-64.

409 - Fut. I, 318-319.

410 - La première version, plutôt impersonnelle et très symbolique est exposée dans le chapitre 167 des Futūḥāt (Fut. II, 270-284), analysé par A. PALACIOS, in "La Eschatologia musulmana en la divina comedia, Madrid - Granada, 1943 p 79-89, traduit par le père Anawati in Revue de l'Institut Dominicain d'Etudes orientales du Caire, Mélanges 6 (1959-61) p 353-386, et S. RUSPOLI : L'alchimie du bonheur parfait, Paris 1981. La seconde version plus autobiographique que la précédente, et donc plus intéressante, correspond au chapitre 367. Voir en particulier Fut. III, 345-354.

411 - Fut. III, 350.

412 - L'expression "don des Sagesses" (Mawāhib al-ḥikam) n'est pas sans évoquer le titre même d'un ouvrage que nous avons si souvent cité, les Fuṣūṣ al-Ḥikam, qui, selon Ibn ʿArabī, lui fut apporté par le Prophète lui-même en 627/1229 (Cf Fuṣ. I, 47).

413 - Fut. I, 2-3. Trad. franç. M. VÂLSAN op. cit. p 302-305.

414 - Bukhārī 81 : 38.2. Musnad IV, 256. Abū Ṭālib al-Makkī : Qūt al-qulūb : II, 109. Ghazālī : Iḥyā, IV, 327-328. Qushayrī : Risāla, 157. Ibn ʿArabī : Mishkāt n°91. Sur ce ḥadīth voir Divine Word and Prophetic word in Early Islam, de W.A.GRAHAM, La Haye - Paris 1977, 173-174. Egalement Munāwī : al-ittiḥāfāt bi l-aḥādīth al-qudsiyya (avec commentaire de Muḥammad Munīr al-Dimashqī al-Azharī) Le Caire, s.d., p 149 ; Al-majlis al-aʿlā li-l-shuʾūn al-islamiyya : Al-aḥādīth al-qudsiyya, Le Caire 1974/1394 p 81-83.

415 - I.W.W., 103.

416 - K.S.M., 170.

417 - R.I., 61-62.

418 - I.W.W., 96-97. Egal. M.F. II, 375.

419 - Le maqām al-farq ou maqām al-tafriqa, désigne chez Ibn ʿArabī la perception du monde comme distinct d'Allāh (Khalq bi lā Ḥaqq). Il fait remarquer à l'occasion que la première séparation apparue fut celle des Noms divins, différents par leur statut et leur signification. Cf Fut. II, I33, 5I8-5I9. Egal. Isṭ n° 39.

420 - Le maqām al-jamʿ, c'est voir Dieu sans voir la Créature (Ḥaqq bi lā Khalq), et réaliser la synthèse entre les attributs divins dont nous nous qualifions et les attributs humains dont Allāh Se qualifie, "de sorte que tu es toi et Lui est Lui." Pour Ibn ʿArabī, le degré supérieur qu'il appelle Jamʿ al-Jamʿ (union de l'union) consiste à voir la création subsistant par Dieu et Dieu Se manifestant par elle, c'est-à-dire réaliser la synthèse entre les attributs divins en Allāh et les attributs divins dans la créature "or il n'y a dans la Création que Ses Noms et Qualités" Cf Fut. II, I33, 5I6-5I7 ; Isṭ n° 37 et 38. Quant au fanā' (extinction) il consiste à voir son acte effectué par Allāh (cf Isṭ. 4I ; Fut. II, I33). Ibn ʿArabī fait remarquer que le terme appelle toujours un complément - on s'éteint à l'égard de telle chose (ʿan kadhā) et implique une ascension-on s'éteint à l'égard d'une chose inférieure par une autre qui lui est supérieure (ʿan adnā, bi aʿlā) ; cf Fut. II, 5I2-5I5. Ce terme a pour correlatif celui de baqā (permanence) ; cf Isṭ, 40 ; Fut. II, I33, 5I5-5I6. Ces deux termes sont en outre à mettre en rapport avec la notion de Khalq Jadīd. (voir chapitre : tajalliyyāt).

42I - K.S.M. I66-I67. En ce qui concerne la question de la proximité par les oeuvres surrérogatoires et obligatoires et le ḥadīth qui lui sert de fondement, voir M.F. II, 23I, 334, 37I-373, 390-392 ; XI, 6I, 75-76, I90-I94, 2I7, 332, 38I, 5I6, 549, 6I9, 665 etc...

- Notes de la 4ème Partie -

422 - Fut. I, 203. Ibn ʿArabī met sur un même plan des pratiques rituelles qui habituellement sont distinctes. En ce qui concerne le hajj sous sa forme surrérogatoire il s'agit très précisément de la ʿumra (petit pélerinage) ; quant au dhikr, expressément ordonné par le Coran, on peut considérer qu'il s'agit de la récitation coranique (tilāwat al-Qur'ān) indispensable pour la validité de toutes les prières. Le Shaykh al-akbar considère les nawāfil al-khayrāt comme des compléments aux farā'id qui serviront au Jour du Jugement à compenser les rites obligatoires incomplets, quantitativement ou qualitativement. Cf Fut. II, 168-175 ; IV, 449.

423 - Fut. IV, 24.

424 - Fut. II, 167.

425 - Fut. III, 68-69.

426 - Fut. IV, 24.

427 - En effet il n'est pas dit dans le hadīth "Mon ouïe est son ouïe, Ma vue est sa vue... " mais "Je - c'est-à-dire Allāh - suis son ouïe, sa vue...".

428 - Fut. II, 513.

429 - Fut. IV, 24.

430 - Fut. II, 65. Voir également IV, 449.

431 - Il est d'ailleurs significatif que pour Ibn ʿArabī, il n'existe pas de servitude choisie pour les anges. Totalement absorbés dans les farā'id, il ne peut y avoir pour eux de nawāfil et donc de maqām ou Allāh serait leur vue et où ils percevraient par Lui. Ils sont donc sous le statut de la servitude forcée tandis que nous sommes sous celui-là

431 - (suite) par les farā'iḍ et sous le statut de la servitude choisie par les nawāfil. Cf Fut IV.30. C'est donc aussi en cela que l'homme est la plus parfaite des créatures créées par Dieu.

432 - Fut. IV, 24.

433 - Fut. II, 65. En ce qui concerne le rapport entre qurb al-farā'iḍ et lumière Cf Fut. I, 434.

434 - Fut. II, I73.

435 - Fut. IV, 449. Il y a dans la dernière phrase "(...) la main d'Allāh sera ta main" une allusion au pacte initiatique en rapport avec le verset coranique que cite Ibn ʿArabī dans la suite du passage : "Ceux qui ont fait le pacte avec toi [Muḥammad] l'ont fait en réalité avec Allāh. La main d'Allāh est au-dessus de leurs mains (...)" (Cor. XLVIII, IO).

436 - Fut. II, 68. Cf la très belle parabole de Rūmī : "Un homme frappa à la porte de l'Ami. "Qui est là ? - C'est moi. - Il n'y a pas de place ici pour deux, répond la voix". L'homme repart et passe un an dans la solitude. Quand il revient : "Qui est là ? dit la voix. - C'est Toi, Ô Bien-Aimé. - Puisque c'est Moi, que J'entre ! Il n'y a pas de place pour deux "moi" dans une maison." Cité par E.DERMENGHEM : Mahomet et la tradition islamique, Paris I955, p I73.

437 - Fuṣ. I, 8I.

438 - Cf Fut. IV, I35. Outre le rapport que nous indiquons il en existe un autre avec le ḥadīth qui établit les trois degrés de la foi dont le dernier, l'Iḥsān (l'accomplissement parfait de l'adoration) consiste en ce que "tu adores Allāh comme si tu Le voyais ; car si tu ne Le vois pas, Lui te voit." Pour Ibn ʿArabī cela signifie : "Sa vision n'a lieu que par ton extinction." Mais les deux parties du ḥadīth sont l'affirmation de deux visions, celle du serviteur, et celle d'Allāh. Aussi la perfection réside-t-elle dans la

438 - (suite) coïncidence des deux. Cf Ibn Arabi : K. al-fanā fī l-mushāhada, Hayderābād 1948 (in Rasā'il Ibn ʿArabī) trad. française M. VÂLSAN in E.T., 1961, n° 365. Voir en particulier p 149-150.

439 - Fut. II, 367.

440 - Fut. I, 250. Une traduction et un commentaire de ce chapitre 45 des Futūḥāt ont été donnés par M. VÂLSAN in E.T. avril-mai 1953 p 120-139.

441 - L'expression de waḥdat al-wujūd n'apparait pas telle quelle chez Ibn ʿArabī - on trouve toutefois al-waḥda fī l-wujūd dans Fut. II, 502 - mais comme l'a signalé Michel CHODKIEWICZ, chez Qūnawī. Voir par exemple, S. RUSPOLI, La Clé du monde suprasensible, thèse de 3e cycle, Paris IV, 1978 p 28 du texte arabe.

442 - Sur le shaykh Aḥmad Sirhindī voir Friedman, Shaykh Aḥmad Sirhindī, Mc Gill University, Montréal - Londres, 1971 ; égal. E.I.[I] Tome IV, p 306-307 sqq ; en arabe ʿAbd al-Majīd al-Khānī : Al-Ḥadā'iq al-wardiyya fī ḥaqā'iq ajillā' al-Naqshbandiyya. Damas, 1308 H p 178-191.

443 - L. MASSIGNON : Passion d'Al-Ḥallāj, 2e éd. Paris 1975. Voir, par exemple, le dernier paragraphe de la page 21, t. I.

444 - Gardet-Anawati : Mystique musulmane, Paris 1961 p 83, 84, 104, 125, 128.

445 - Le fait qu'Aḥmad Sirhindī, l'un des maîtres les plus éminents de la naqshbandiyya soit l'auteur de ce terme ne prouve en rien que cette ṭarīqa ait été systématiquement hostile à Ibn ʿArabī. Au contraire, l'influence du maître andalou a été, de façon plus ou moins ouverte selon les circonstances, très marquée dans l'enseignement métaphysique des maîtres de cette ṭarīqa. Il suffirait, à cet égard, de

445 - (suite) citer le cas particulièrement significatif de Jāmī (mort en 1492) - Signalons à ce propos la récente édition critique du Naqd al-Nuṣūṣ de Jāmī à Téhéran, 1977, par W. CHITTIK, qui constitue une introduction systématique à la doctrine akbarienne - dont l'oeuvre toute entière est profondément pénétrée par l'influence d'Ibn ʿArabī et qui a commenté avec éclat, en arabe et en persan, plusieurs de ses oeuvres. D'autre part Friedman (op.cit. p 62-68), sur la base de nombreux textes d'Aḥmad Sirhindī, montre que ce dernier recommande à ses disciples l'étude d'Ibn ʿArabī et professe pour lui la plus profonde admiration, mais a également le souci de limiter la circulation des idées akbariennes à ceux qui sont capables de les comprendre.

La conciliation explicite des oppositions apparentes entre waḥdat al-wujūd (Unicité de l'être) et waḥdat al-shuhūd (Unicité de la vision directe) sera d'ailleurs réalisée un peu plus tard par deux très grands maîtres de la Naqshbandiyya, Shāh Walī Allāh al-Dihlawī (mort en 1763) qui consacrera deux traités à ce sujet et Jān Janān Maẓhār (mort en 1781). Voir, sur ce point, dans E.I.[2], à l'article "Hind", la partie religieuse rédigée par K.A.NIZAMI p 444, en particulier, et Aziz Ahmad : An intellectual history of India, Edinburgh, 1969, p 41.

Une autre entreprise de conciliation sera menée à la fin du XIXe siècle par l'Emir ʿAbd al-Qādir al-Jazā'irī (1808-1883) qui, membre lui-aussi de la Naqshbandiyya (Ḥadā'iq p 263 et 281) et commentateur éminent d'Ibn ʿArabī, montre dans son Kitāb al-Mawāqif qu'il s'agit en réalité, de points de vue complémentaires. (Voir K.al-Mawāqif, Damas, 1967, T.I p 419-421 ; une traduction partielle de cet ouvrage a été donnée par M. CHODKIEWICZ, Paris 1981 sous le titre : Ecrits Spirituels).

446 - Ce ḥadīth n'est pas répertorié dans les recueils canoniques ; il est cité par Ghazālī, Madkhal al-Sulūk, Damas 1965, p 77.

447 - M.F. XI, 383.

448 - Ibid., 384.

449 - Ibid., 385.

450 - Muḥammad b. al-Faḍl est un juriste shafiite et un soufi mort à Bisṭām en 538/II48. Il est enterré à côté de Abū Yazīd al-Bisṭāmī. Cf Yūsuf Nabhānī : Jāmiʿ Karāmāt al-awliyā' Le Caire, I329 H (qui cite comme source Munāwī).

45I - Muslim : B. al-Ṣalāt, 222 ; Dārimī : Ṣalāt, I48 ; Ibn Mājah : Duʿā, 3.

452 - M.F. XI, 39I.

453 - R.I., 45 ; M.F. II, 26 ; V, I78, I79 ; XI, I80, 383-393.

454 - K. al-Jalāla in Rasā'il Ibn ʿArabī, Hayderâbâd I948. Trad. franç. M. VÂLSAN in E.T. Juillet-Août I948 p 206. Nous avons modifié le système de transcription et, très légèrement, la traduction.

455 - Fut. I, 270-27I.

456 - K.al-Jalāla op.cit., p 338-340.

457 - Fut. I, 27I.

458 - Le texte du ḥadīth auquel il est fait allusion est le suivant : "(...) O Envoyé de Dieu, où était notre Seigneur avant de créer Ses créatures ? Celui-ci répondit : dans une nuée (ʿamā) au-dessus et en dessous de laquelle il n'y avait nul air. Puis Il créa le Trône à la surface de l'eau." Tirmidhī, Sunan, Tasfīr S. XI, Ibn Mājah, Muqqadima, I3.

459 - K. al-Jalāla op.cit. p 208-209.

460 - Fut. II, I29 et Iṣṭ. s.v.

461 - Fut. IV, 185-186.

462 - Fut. III, 489-490.

463 - Fuṣ. I, 72-73. Le passage est attaqué par Ibn Taymiyya in R.I., 89.

464 - Fuṣ. I, 199-200.

465 - Fut. II, 137.

466 - Fut. II, 204.

467 - Fut. IV, 280.

468 - K. al-Jalāla op.cit. p 344-345.

469 - Fut. IV, 43.

470 - Fut. I, 270.

471 - Fut. IV, 43.

472 - La murāqaba (méditation ou contemplation vigilante) parfois envisagée comme un simple procédé initiatique, constitue chez Ibn ʿArabī un véritable degré spirituel. Le chapitre 126 des Futūḥāt est d'ailleurs consacré à la murāqaba (celle d'Allāh et celle de la créature).

473 - C'est-à-dire que l'être connait à présent la signification des Noms divins et qui ils désignent.

474 - Ibn ʿArabī explique qu'il en va de même pour ceux qui jouissent de la vision sensible (al-ruʾya). Cf K. al-Jalāla op.cit. p 341-342.

475 - Les vers du poète Abū al-ʿAtāhiyya (130-210/748-825) sont souvent cités dans les Futūḥāt, par exemple I, 184, 460, 636 ;

475 - II, 290 ; III, 67 ; IV, I09, 294 etc...
(suite)

476 - Fut. I, 27I-272.

477 - Cf Fuṣ. I, 200.

478 - Fut. II, 2I2.

479 - Fuṣ. I, 73. Il y a là une allusion au Prophète mais également à l'Insān Kāmil.

480 - K.al-Iʿlām bi-ishārāt ahl al-ilhām, trad. franç. par M.VÂLSAN in E.T. mars-avril I967, p 68.

48I - Cette parole attribuée à Abū Bakr (Cf Abū Naṣr al-Sarrāj : K. al-Lumāʾ, édit. Nicholson, I9I4, p 36) est contestée par Ibn Taymiyya (cf R.I., 55) qui la considère comme apocryphe. Elle est souvent citée par Ibn ʿArabī, par exemple Fut. II, I70 où il précise "(...) La science [ou la connaissance] d'Allāh est identique à l'ignorance qu'on a à Son sujet (al-ʿilm bi-Allāh ʿayn al-jahl bihi)." On peut également comparer avec cette sentence de Junayd : "Gloire à Celui qui n'a pas octroyé à Ses créatures d'autre Voie pour Le connaître que l'impuissance à Le connaitre" cf Junayd : Enseignement spirituel, trad. de l'arabe par R. DELADRIERE, Paris I983, p I3. Voir aussi p 34-35 de l'introduction et p I32. "(...) Quand l'intelligence des sages parvient à la connaissance de l'Unité, c'est à la perplexité (ḥayra) qu'elle arrive." On peut penser que de telles assertions ne sont pas isolées et que la notion de ḥayra a fait très tôt partie du vocabulaire technique du taṣawwuf. Il y aurait d'ailleurs tout un travail à effectuer dans le domaine pour faire apparaître l'occurence du terme ḥayra chez les auteurs sufis et l'apport personnel en ce domaine du Shaykh al-akbar. Ce terme ne figure pas parmi ceux étudiés par MASSIGNON dans son "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane"

481 (suite) - 2ème édition, Paris 1954. Nwyia en signale brièvement l'emploi par Ḥakīm Tirmidhī dans son K. ma ͨrifa al-afrār, où comme chez Ibn ͨArabī, il caractérise l'étape suprême du ͨārif billāh. (cf Exégèse coranique p 274).

482 - Fuṣ. I, 62. Ce passage des Fuṣūṣ est à mettre en rapport avec le Manṭiq al-Ṭayr où trente oiseaux, sous la conduite de la huppe, ont enfin réussi à atteindre la cour du Simorg qui habite le mont Qāf. Ils sont d'abord brûlés par le soleil de la proximité puis ranimés. Leur perplexité va grandissant quand ils constatent qu'ils sont eux-mêmes le Simorg (dont le nom signifie d'ailleurs "trente oiseaux") tandis que lui est les trente oiseaux. Submergés dans la mer de la stupéfaction, ils apprennent alors qu'ils sont le but de leur quête, puis comme l'ombre lorsque le Soleil est son zénith, ils disparaissent pour n'être plus que lumière. cf Mantic Uttair (=Manṭiq al-ṭayr) de Farīd al-dīn ͨAṭṭār, trad. franç. GARCIN de TASSY, Paris 1863 ; rééd. offset Paris 1976, p 234-235.

483 - Sur Abū Saͨīd al-Kharrāz, voir notre note 84.

484 - Fuṣ. I, 76-77 et 78-79.

485 - Voir également supra p 86 pour le rapport entre ḥayra et l'adoration totale.

-:-:-:-

NOTES DE LA CONCLUSION

486 - Cf M.F. II, 69.

487 - Cf I.W.W., 66-67.

488 - Cf M.F. II, 9I-95. Mais Ibn Taymiyya pense que chez Ibn ʿArabī, il y a bien des propos qui ressemblent à la wahda mutlaqa d'Ibn Sabʿīn (cf B.M., 94).

489 - B.M., I23.

490 - M.F. II, I3I.

49I - Ibid., 378.

492 - Fut. Chapitre I67 traduit par S. RUSPOLI op.cit. et chapitre 367.

493 - Nous faisons allusions à ce qu'écrit G. Makdisi - dont nous fûmes l'élève une année - dans son "Islam hanbalisant" Paris I983 (extrait des tomes XLII/2 - I974 et XLIII/1 - I975 de la Revue des Etudes Islamiques) p 55. Voir égal. p 22-32 et 88-93.

494 - Voir notre D.E.A. "Les polémiques autour d'Ibn ʿArabī" Paris IV, I98I, exemplaire dactylographié.

-:-:-:-

INDEX-GLOSSAIRE DES TERMES TECHNIQUES

- Les chiffres entre 7 et 228 renvoient aux textes et, à partir de 229 aux notes.
- Les termes entre parenthèses font référence à des notions corrélatives, complémentaires ou équivalentes.

A

Abad : éternité sans fin, 67.

ʿAbd : serviteur, adorateur, 8, 26, 32, 45, 60, 63, 88, I5I, I95, 224, 238, 247.

Abdāl : voir Badal.

Adab : règle de convenance, I56.

ʿAdam (ʿudum) : non existence, Non-Etre, néant, 30, 38, 45, 47, 55, I38, (voir ʿayn thābit).

ʿAḍdād : voir Ḍidd.

ʿAdhāb : châtiment, 94-I02, 223.

Afrād : voir Fard.

Aḥad : un, I28.

Aḥadiyya : Unité Suprême, non-dualité, 36, 86, I28, I29.

Ahl : famille, I22.

Ahl al-adhwāq : gens de l'expérience spirituelle, 44.

Ahl al-bayt : gens de la Maison (du Prophète), I07.

Ahl al-ḍalāl : gens de l'égarement, 2I0 (voir Ḍalāl).

Ahl al-kashf : gens du dévoilement, 207.

Ahl al-nār : gens du Feu, 94, 98, I0I.

Ahl al-naẓār : rationalistes, théoriciens, 97.

Ahl al-tajallī : gens de la théophanie, 2I0 (voir Tajallī, Ḥayra).

Ahwāʾ : voir hawan.

ʿAjz : impuissance, incapacité, 20I-22I, 206, 207 (voir Ḥayra

ʿĀlam : monde, 33, 43, II7, I36, 244.

ʿĀlam al-amr : monde du commandement, I29, 263.

ʿĀlam al-ghayb : monde du mystère, du non-manifesté, 65, 263.

ʿĀlam al-Jabarūt : monde de la Toute Puissance, I29, I30, 263.

ʿĀlam al-kawn wa l-istiḥāla : monde de la génération et de la transformatio

ʿĀlam al-khalq : monde créaturel, I3I, I34.

ʿĀlam al-Malakūt : monde de la souveraineté, I29, I30, 263.

ʿĀlam al-Mulk : monde du Royaume, I3I.

ʿĀlam al-Raḥamūt : monde de la Miséricorde divine, 83.

ʿĀlam al-tadwīn wa l-tasṭīr : monde de la consignation et de l'inscription,

ʿAmā : Nuée, I29, I32, I33, 208, 262, 265, 284.

- Index-glossaire -

- Index-glossaire -

N Nubuwwa : prophétie, I47, I50, I52, I54-I57, I72, I74, (voir Khatm, Nabī, Rasūl, Risāla, Walī, Wilāya).

Nubuwwa ʿāmma : prophétie générale, I5I, I52.

Nubuwwa l-ikhtiṣāṣ : prophétie particulière, I69.

Nubuwwa muṭlaqa : prophétie absolue, I52, I68, 270.

Nubuwwa al-tashrīʿ : prophétie légiférante, I47, I50, I52, I72, 270.

Nūn : Encrier, I30, 26I.

Q Qaḍā : statut, 43, 77, 82, I25, (voir qadar).

Qadar : prédestination, statut irrévocable, 32, 43, 44, 47, 48, 77, 8I, I25, I95.

Qalam : Calame, I26, I30, I32, I33, I37, I39, I42, 265, (voir ʿAql Awwal, Ḥaqīqa Muḥammadiyya).

Qidam : éternité, I38.

Qidam al-ʿālam : éternité du monde, 30, 47, 222, 24I, (voir Hudūth al-ʿālam).

Qurb : proximité, 92, I99, 269.

Qurb al-farāʾiḍ : proximité par les oeuvres obligatoires, I83 sqq, 200, 28I.

Qurb al-nawāfil : proximité par les oeuvres surrérogatoires, I89 sqq.

Qurb al-qawsayn : la distance de deux arcs, 226 (voir miʿrāj).

R. Rabb : 8, 26, 32, 33, 4I, 48, 56, 60, 68, I98, 224, 247 (voir ʿAbd).

Raḥamūt : voir ʿĀlam al-Raḥamūt.

Raḥma : miséricorde, 83, 84, 98, 254.

Raḥim : matrice, 254.

Rājiʿūn : ceux qui reviennent, I99 (voir waḥdat al-wujūd, wāqifūn).

Rasūl-rusul : Envoyé, 79, I5I-I54, I58, I6I, I72, I74, I77-I79, 27I (voir Khatm, Nabī, Nubuwwa, Risāla, Walī, Wilāya).

Risāla : apostolat, I47, I50, I5I-I57, I74.

Rubūbiyya : seigneurie, I03, II8, I8I, 277, (voir ʿAbd, Rabb, ʿUbūdiyya).

Rūḥ - arwāḥ : Esprit, 88, I24, I34, I38, I39, I4I, I55, I94, 2I7, 260, 262.

Ruʾya : vision sensible, 54, 97, 206, 285.

S. Shirk : polythéisme, I6, 26, 70, 76-94, 222, 225, 237 (voir Īmān, Kufr, Waḥdat al-adiyān).

Shuhūd : contemplation, 5I, II7, I99.

Silsila : chaine initiatique, I45, 226, 267.

-:-:-:-

- INDEX DES NOMS PROPRES -

- Index des Noms Propres -

-:-:-:-

INDEX DES VERSETS CORANIQUES CITES

N.B. Nous avons utilisé l'édition officielle égyptienne ; les chiffres entre parenthèses renvoient à des allusions.



-:-:-:-

TABLEAU DE CONCORDANCE DES CITATIONS tirées des FUṢŪṢ chez IBN TAYMIYYA

CHAPITRE		SOURCE	REFERENCE DANS L'EDITION AFIFI
I	Adam	M.F. II, I2I.	50.
II	Shīth	R.I. 46-50 ; B.M. 85-88, II6, I30	60-64; 62, 66.
III	Nūḥ	R.I. 42-43, 43-44, 79-80, 89 ; M.F. II, I2I.	70; 73-74; 7I-72; 72-73 ; 72.
IV	Idrīs	I.W.W. 76, II5 ; M.F. II, II3, I23; M.F. XI, 240 ; B.M. 88-89, II6.	79; 79; 76; 78; 79; 76; 77.
V	Ibrāhīm	I.W.W., II5 ; M.F. II, II3, I23 ; B.M., 86, I36.	80-8I, 83.
IX	Yūsuf	R.I., 46.	I03.
X	Hūd	M.F. II, I2I.	I08.
XIV	ʿUzayr	R.I., 58, 59.	I35.
XXII	Ilyās	B.M., II2, II3.	I8I, I83.
XXIV	Hārūn	R.I. 80-82 ; B.M., I34.	I90-I92; I94-I96.
XXV	Mūsā	R.I. 92-93 ; M.F. II, II3, I25 ; M.F. XI, 236.	208-209; 2I0-2II.

-:-

BIBLIOGRAPHIE

I - OUVRAGES GENERAUX

A) En langues européennes

Aflākī (Shams al-Dīn) : - Les saints des Derviches tourneurs, trad. C. Huart, 2e édition, Paris 1978.

Arberry A.J. : - Le soufisme, trad. J.Gouillard, Paris 1952.

ʿAṭṭār (Farīd al-Dīn) : - Le Mémorial des Saints, trad. Pavet de Courteilles, 2e édition, Paris 1978.

Blochet M.E. : - Etudes sur l'ésotérisme musulman, Paris 1979.

Burckhardt T. : - Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, réédition Paris 1969.

Dermenghem E. : - Vies des Saints musulmans, 1942.
- Les plus beaux textes arabes, 1951 (contient la trad. des chapitres 174-175 des Futūḥāt).

E.I. 1 : - Encyclopédie de l'Islam, 1e édition, Leyde 1913-1942.

E.I. 2 : - Encyclopédie de l'Islam, 2e édition, Leyde 1954, ...

Gardet L. & Anawati G. : - Mystique musulmane, Paris 1961.

Goldziher I. : - Le dogme et la Loi, trad. F. Arin, Paris 1920, 1973.

Guénon R. : - Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoïsme, Paris, 1973.

Hujwīrī : - Kashf al-maḥjūb, trad. Nicholson, 2e édition, Londres 1976.

Jāmī : - La vie des Soufis, trad. S. de Sacy, réédition, Paris 1977 (extraits des Nafaḥāt al-uns).

Laoust H. : - Biographie d'Ibn Taymiyya d'après Ibn Kathīr, B.E.O. IX (p II5-I62), I943.
- Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taymiyya, Le Caire I939.
- Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya, I.F.A.O., Le Caire I939.
- Classification des sectes dans le Farq d'al-Baghdādī, Paris I96I.
- Les schismes dans l'Islam, Paris I965.

Lory P. : - Les commentaires ésotériques du Coran d'après A.R. Kāshānī, Paris I980.

Massignon L. : - Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane, Paris I964.
- Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris I929.
- La passion de Ḥallāj, Paris I922,2e édit.Paris I975.
- Art. Nūr muḥammadī, in Shorter Encyclopédie of Islam.

Memon M.U. : - Ibn Taymiyya's struggle against popular religion, La Haye - Paris I976.

Michon J.L. : - Le soufi marocain Ibn ʿAjība et son Miʿrāj, Paris I973.

Molé M. : - Les mystiques musulmans, Paris I965.

Nader A. : - Le système philosophique des Muʿtazila, Beyrouth I936.

Nasr S.H. : - Islam, perspectives et réalités, Paris I975.
- Essais sur le sufisme, Paris I980.

Nicholson R.A. : - Studies in Islamic Mysticism, réimpression, Cambridge I967.

Nwyia P. : - Exégèse coranique et langage mystique, Beyrouth 1970.
- Le Tafsir Mystique attribué à Jaʿfar Ṣādiq, Mélanges de l'Université St Joseph, Beyrouth 1968, Tome 43.

Schuon F. : - De l'unité transcendante des religions, Paris, réédition 1979.
- Comprendre l'Islam, Paris réédition 1976.

Sourdel D. : - L'Islam, Paris 1979.
- L'Islam médiéval, Paris 1979.

Weischer B.M. : - Heart's Witness : The Sufi Qatrains of Awḥaduddin Kirmani, Téhéran 1978.

-:-

B) En langue arabe

Al-Bukhārī : - Ṣaḥīḥ

Ibn Ḥanbal : - Musnad

Ibn Kathīr : - Al-Bidāya wa l-Nihāya, Beyrouth I967/I388

Ibn Taymiyya : - Al-ʿaqīda al-wāsiṭiyya, Le Caire, I346
- Kitāb manhaj al-sunna al-nabawiyya, Le Caire I32I (4 volumes)
- Majmūʿat al-fatāwā Taqī al-dīn b. Taymiyya, Le Caire I326-I329 (5 volumes)
- Majmūʿat al-rasā'il wa l-masā'il, Le Caire édit. R. Riḍā, s.d. (2 volumes)
- Majmūʿat al-rasā'il al-Kubrā, Le Caire I332 (2 vol.)
- Majmūʿ al-fatāwā, Riyāḍ, I382 (37 vol.)

Nabhānī (Yūsuf) : - Jamiʿ Karamāt al-awliyā', Beyrouth, I329

Qushayrī : - al-Risāla al-Qushayriyya, Beyrouth s.d.

Suhrawardī (Shihāb al-dīn ʿUmar al-) :
- Kitāb ʿawārif al-maʿārif, in Vol. 5 de l'Iḥya de Ghazali, Le Caire s.d.

Suyūṭī : - Al-Jāmiʿ al-ṣaghīr

Thaʿlabī : - Qiṣāṣ al-anbiyā', Le Caire I37I

Tirmidhī (Ḥakīm) : - Kitāb Khatm al-awliyā', édit. O. Yahia, Beyrouth I965

-:-

II - OUVRAGES RELATIFS A IBN ARABI ET A L'ECOLE AKBARIENNE

A) En langues européennes

Afifi A.A. : - The Mystical Philosophy of Ibnu l'Arabi, 2e édition, Londres 1964.

Balyānī (Awḥad al-dīn) : - Risālat al-wahdat al-mutlaqa, trad. française par M. Chodkiewicz sous le titre "Epitre sur l'Unicité Absolue", Paris 1982.

Burkhart T. : - Clé spirituelle de l'Astrologie Musulmane d'après Muhyddīn Ibn Arabi, Milan 1974.
- Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, Paris 1969.

Chodkiewicz M. : - Ibn ʿArabī : la Lettre et la Loi, in Mystique, Culture et Société, Paris 1983.

Chittick W. : - The last Will and Testament of Ibn ʿArabī's foremost disciple and some notes out it's author, in Sophia Perennis, Vol. IV, n°1 1978, p 43 et sqq.

Corbin : - L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn ʿArabī, 2e édition, Paris 1976
- En Islam Iranien, Paris 1971-1973.

Delabrière R. : - La profession de foi d'Ibn ʿArabī, Paris 1979 trad. de la Tadhkirat al-Khawwās, attribuée à Ibn ʿArabī.

Emir ʿAbd al-Qādir : - Kitāb al-mawāqif, trad. franç. partielle par M. Chodkiewicz, sous le titre "Ecrits Spirituels", Paris 1982.

E.I. 2 : - s v Ibn ʿArabī, article de Ates A., Tome III, 729-73.

Gril D. : - Le personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn ʿArabī, in Annales Islamologiques, Tome XIV, I978, p 37-57.

Ibn ʿArabī : - The tarjumān al-Ashwāq (éd. et trad. du recueil de poèmes portant ce titre avec trad. abrégée du commentaire d'Ibn ʿArabī) par R.A. Nicholson, 3e édition, I978.

- Sufis of Andalousia, Londres I97I, trad. anglaise par R.W.J. Austin du Rūḥ al-Quds et al-Durra al-fākhira (trad. franç., Paris I979).
- La Sagesse des Prophètes, Paris I955 ; trad. partielle des Fuṣūṣ al-Ḥikam par T. Burckhardt.
- The Bezels of Wisdom, Londres I980, trad. intégrale des Fuṣūṣ al-Ḥikam par R.W.J. Austin.
- L'alchimie du bonheur parfait, Paris I98I, trad. du chapitre I67 des Futūḥāt par S. Ruspoli.
- Mishkāt al-Anwār, Paris I984, trad. française de Muhammad Vâlsan.
- Kitāb al-Iṣṭilāḥāt mémoire de maîtrise (exemplaire dactylographié) Paris IV, Trad. A. Vâlsan.
- Le livre des théophanies, Mémoire soutenu à la Sorbonne, Paris I958, trad. par O. Yahia du K. al Tajalliyyāt.
- La Parure des Abdāl, Paris I950, trad. de Ḥilyat al-Abdāl, par Michel Vâlsan
- Le Livre du Nom de Majesté "Allāh", Etudes traditionnelles juin, juil-août, déc. I948, du K. al Jalāla par M. Vâlsan.
- Textes sur la Connaissance Suprême, E.T., avril, mai, juin I952, trad. du K.al-Waṣāyā et de la Risāla fī su'āl Isma ʿīl b. Sawdakīn (in Rasā'il Ibn ʿArabī) par M. Vâlsan.
- Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation, E.T. janvier-juin I96I, trad. du K. al-fanā fī l-mushāhada (in Rasā'il Ibn ʿArabī) par M. Vâlsan.

Ibn ʿArabī (suite) : - Conseils à l'aspirant, E.T., mars-juin 1962, trad. du chap. 22 des Tadbīrāt al-ilāhiyya fī islāḥ al-mamlaka al-insāniyya (édité par Nyberg, Leyde 1919) par M. Vâlsan.

- La demeure du coeur de l'invocateur et les secrets qui lui sont particuliers, E.T., mai-août 1965, extrait de Mawāqiʿ al-nujūm wa maṭāliʿ ahilla al-asrār wa l-ʿulūm (Le Caire 1325/1907, p 174 et sqq par M. Vâlsan.
- Le livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés, E.T. mars-déc. 1967, mars-août 1968, trad. du K.al-iʿlām bi-ishārāt ahl al-ilhām (in Rasāʾil Ibn ʿArabī) par M. Vâlsan.
- Une instruction sur les rites fondamentaux de l'Islam, E.T. janv.-fév. 1962, trad. du K. al-ʿilām fī mā buniya ʿalayhi l-Islām par M. Vâlsan.
- L'épitre adressée à Fakhr al-dīn al-Rāzī, E.T. juil-oct 1961, trad. de la Risāla ilā l-Imām Fakhr al-dīn al-Rāzī (in Rasāʾil Ibn ʿArabī) par M. Vâlsan.
- Conseil à un ami, E.T. sept-déc 1968, trad. de al-Waṣiyya par M. Vâlsan.
- al-Futūḥāt al-Makkiyya, trad. des chapitres ou extraits des chapitres suivants par M. Vâlsan
  - extrait de l'avant-propos (Khuṭba) E.T., oct-nov 1953
  - chapitre 20, E.T. mars-juin 1971
  - chapitre 45, E.T. avril-mai 1953
  - chapitres 78-79, E.T., mars-juin 1969
  - chapitre 176, E.T., nov. déc. 1964
  - chapitres 181, 182, 193, E.T., juil-oct 1962
  - chapitres 262-263, E.T., juil-oct 1966.
- chapitres suivants par divers traducteurs
  - chapitre 8 p. H. Corbin in Terre Céleste et Corps de Résurrection, Paris 1960, p 213 à 225
  - chapitre 167 par G. Anawati in MIDEO, VI, 1959-1961

Ibn ʿArabī (suite) :
- chapitre I67 p. S. Ruspoli (op.cit. voir infra)
- chapitres I74-I75, par E. Dermenghem (op.cit. p 279-284)
- chapitres I78,309 (trad.part.) par A. Palacios in "El Islam cristianizado, Madrid I93I
- Journey to the Lord of Power, New-York, I98I, trad. de la Risālat al-anwār avec extraits du commentaire de ʿAbdal-Karīm al-Jīlī.
- L'Arbre du Monde, Paris I982, trad. du Shajarat al-Kawn par M. Gloton ; trad. anglaise du même traité par A. Jeffrey, Studia Islamica, I95I, Tome X et XI.
- Le Livre de l'arbre et des quatre oiseaux, Paris I984, trad. de la Risālat al-ittiḥād al-kawnī par D. Gril.

Izutsu T. :
- Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique, Paris I980.
- The Key philosophical concepts in Sufism and Taoïsm, I : the ontology of Ibn ʿArabī, Tokyo, I966.

Jeffrey A. : - A reader on Islam, Gravenhage, I962 (p 640 et s)

Landau R. : - The philosophy of Ibn ʿArabī, Londres I959

Nasr S.H. : - Three muslim sages, Cambridge, I964.

Palacios M.A. : - El Islam cristianizado, Madrid I93I ; trad. franç. par B. Dubant, Paris I982.

Qūnawī (Ṣ al-dīn) : - La clé du monde supra-sensible, thèse de doctorat présentée par S. Ruspoli, Paris I978 (trad. du Miftāḥ al-ghayb) exemplaire dactylographié.

Yahia O. :
- Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī, Damas I964.
- Introduction à l'étude d'Ibn ʿArabī, P.I.F.D. I963.

B) En langue arabe

ʿAbd al-Qādir al-Jazāʾirī :

- Kitāb al-Mawāqif, Damas 1967 (3 vol.)

Al-ʿAṭṭār (ʿUmar Ḥafid al-Shihāb Aḥmad) :

- Al-fatḥ al-mubīn fī radd iʿtirād al-muʿtarid ʿalā Muḥy al-Dīn, Le Caire 1304/1886.

Al-Buqāʿī (Burhān al-Dīn 809-885/1406-1480) :

- Masraʿ al-Taṣawwuf ouvrage écrit en 876/1471, édition ʿAbd al-Raḥmān al-Wākil, Le Caire 1372/1953.

Al-Nābulsī (ʿAbd al-Ghanī) :

- Al-Radd al-matīn, ouvrage écrit en 1083/1672, manuscrit Zahiriyya 9872.

Al-Qārī (Ibrāhīm b. ʿAbd-Allāh al-Qārī al-Baghdādī) :

- Manāqib Ibn ʿArabī, Beyrouth 1959, édition Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid.

Dawānī (Jalāl al-Dīn) : - Īmān Firʿawn suivi de sa réfutation par ʿAlī b. Sulṭān M. al-Qārī, Le Caire s.d.

Ḥilāl (Ibrāhīm) : - Wilāyat Allāh wa l-ṭarīq ilayhā, édition critique avec commentaire du Quṭb al-Walī ʿalā hadīth al-walī de M. Shawkanī (1173- ? /1759- ?). Le Caire s.d.

Ibn al-Ahdal (Ḥusayn al-Yamānī 779-855/1377-1451) :

- Kashf al-Ghiṭā ʿan ḥaqāʾiq al-tawḥīd, édition Aḥmad Bakīr, Tunis 1964.

Ibn ʿArabī : - Al-Futūḥāt al-Makkiyya, Le Caire 1329/1911 (4 vol.) nos références portent sur cette édition qui n'est pas la meilleure mais la plus accessible.
Al Futūḥāt al-Makkiyya, Le Caire 1269/1853.
Al Futūḥāt al-Makkiyya, édition critique de O. Yahia Le Caire 1974-1984 (8 vol. parus sur 37, un 9e est sous presse).

Ibn ʿArabī (suite) : - Fuṣūṣ al-Ḥikam, éd. Afifi, Beyrouth I946.
- Tarjumān al-Ashwāq, Beyrouth I96I.
- K. al-Tajalliyyāt, établissement du texte arabe et notes de O. Yahia, revue Al-Mashriq 1966-1967.
- Rasā'il Ibn ʿArabī, Hayderābād, I948.
- Rūḥ al-Quds, Damas I970 (comprend également : Al-mabādiʿ wa l-ghayāt)
- Inshā' al-dawā'ir ; ʿUqlat al-Mustawfiz ; Al-tadbīrāt al-ilāhiyya, éd. critique par H.S.Nyberg, Leiden I9I9 sous le titre : Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi.

Ibn al-Fāriḍ (ʿUmar) : - Al-tā'iyya al-kubrā avec le commentaire de Qāshānī en marge du Dīwān, Le Caire I3I0 H.

Ibn Ḥajar (al-Haytamī 909-974/I503-I568) :
- Al-fatāwā al-ḥadīthiyya, Le Caire I390/I970 (en particulier p 50-5I, 295 et sqq, 335).

Ibn Qayyīm (al-Jawziyya 69I-75I/I29I-I350) :
- Ighāthāt al-hufān, Le Caire I38I/I96I (2 vol.).

Jīlī (ʿAbd al-Karīm) : - Al-Insān al-Kāmil, Le Caire I329/I908.

Kitāb Tadhkārī Muḥy al-dīn Ibn ʿArabī, recueil collectif publié par I. Madhkur, Le Caire I969.

Sakhawī (Muḥ.al-Shāfiʿī, 902/I497) :
- Al-Qawl al-munbī ʿan tarjamat b.al-ʿArabī, Ms Berlin 2849 Spr 790 f 24a, 48b.

Ghurāb (Maḥmūd b.Maḥmūd) : - Al-Fiqh ʿinda al-Shaykh al-akbar ,DAmas 1981 .
-Al-Radd ʿalā Ibn Taymiyya min qalam al-Shaykh al-akbar , suivi de Sharkh kālimat al-sūfiyya, Damas 1981 .

SUJETS DE THESES ACTUELLEMENT EN PREPARATION SUR IBN ʿARABĪ

(Source : dix ans de Recherches Universitaires françaises sur le monde arabe et islamique)

Date d'enregistrement

73 - L'Inspiration coranique de l'oeuvre d'Ibn ʿArabī.

74 - Recherche de parallélisme entre la doctrine indienne de l'Advaïta Vedanta et la doctrine islamique de la waḥdat al-wujūd.

77 - La notion de sainteté chez Ibn ʿArabī et chez les mystiques chrétiens : St Jean de la Croix et Maître Eckhart.

78 - L'inspiration et l'Imagination chez Ibn ʿArabī et André Breton.



-:-